ZEITSCHRIFT
des
Vereins für Volkskunde.

Begründet von Karl Weinhold.

Im Auftrage des Vereins
herausgegeben
von
Johannes Bolte.

17. Jahrgang. Heft 2. 1907.



Mit sechs Abbildungen im Text.

BERLIN.
BEHREND & Co.
(vormals A. Asher & Co. Verlag)
1907.

Die Zeitschrift erscheint 4 mal jährlich.

Inhalt.

Beiträge für die Zeitschrift, bei denen um deutliche Schrift auf Quartblättern mit Rand gebeten wird, Mitteilungen im Interesse des Vereins, Kreuzbandsendungen beliebe man an die Adresse des Herausgebers, Prof. Dr. Johannes Bolte, Berlin SO. 26, Elisabethufer 37, zu richten.

Bücher zur Besprechung in der Zeitschrift wolle man an die Verlags-Buchhandlung Behrend & Co. (vormals A. Asher & Co.), Berlin W. 64, Unter den Linden 16, senden.

Beitrittserklärungen zum Verein nehmen der 1. und 2. Vorsitzende Prof. Dr. Max Roediger, Berlin SW. 47, Grossbeerenstr. 70, und Prof. Dr. Johannes Bolte, sowie der Schatzmeister Bankier Hugo Ascher, Berlin N. 24, Monbijouplatz 1, entgegen.

Der Jahresbeitrag, wofür die Zeitschrift an die Mitglieder gratis und franko geliefert wird, beträgt 12 Mk. und ist bis zum 15. Januar an den Schatzmeister zu zahlen. Nach diesem Termine wird er von den Berliner Mitgliedern durch die Paketfahrtgesellschaft eingezogen werden.

(Fortsetzung auf S. 3 des Umschlags.)

Beiträge zur vergleichenden Sagenforschung.

Von **Oskar Dähnhardt.**

II. Naturdeutung und Sagenentwicklung.

(Vgl. oben S. 1—16.)

B. Märchen.

1. Strohhalm, Kohle und Bohne.[1])

Ein bekanntes Grimmsches Märchen, das plattdeutsch auch von Wisser in Ostholstein aufgezeichnet wurde (Wat Grotmoder vertellt, N. F. 87), erzählt folgende tragikomische Begebenheit: Strohhalm, Kohle und Bohne reisen zusammen und kommen an einen Bach. Der Strohhalm legt sich als Brücke hinüber. Die Kohle betritt ihn, der Halm zerbrennt, die Kohle fällt ins Wasser, zischt und ertrinkt. Die Bohne aber muss dermassen lachen, dass sie platzt. Zum Glück kommt ein Schneider des Weges, der näht sie wieder zu, aber mit schwarzem Zwirn, und seitdem haben die Bohnen die bekannte Naht.

Dieser Schluss ist nichts als anekdotenhafter Aufputz, wie sich aus einer Durchmusterung der Varianten ergibt. Ich beginne mit einem russischen Märchen, das mir die beste und ursprünglichste Gestalt zu bieten scheint (Afanasjev 1, 146). Die Übersetzung, die ich Herrn Geheimrat Leskien verdanke, stammt aus einem umfangreichen Manuskript, das dieser einst für eine von Reinhold Köhler geplante Märchensammlung angefertigt und mir in freundlichster Weise überwiesen hat. Es heisst dort:

Es gab einmal eine Blase, einen Strohhalm und einen Bastschuh; die gingen in den Wald, Holz zu schlagen, kamen an einen Fluss und wussten nicht, wie sie hinüberkommen sollten. Da sprach der Bastschuh zur Blase: Blase, lass uns auf dir hinüberschwimmen! — Nein, Bastschuh, besser ist es, der Strohhalm streckt sich von einem Ufer zum andern, und wir gehen auf ihm hinüber. Der Strohhalm streckte sich, der Bastschuh ging auf ihm hin und brach durch. Der Bastschuh fiel ins Wasser, die Blase lachte und lachte so heftig, dass sie platzte.

1) Grimm, KHM. 18. Waldis, Esopus 3, 97.

Diese Geschichte ist völlig einwandsfrei und unverdächtig. Das spannend anhebende Abenteuer der drei seltsamen Wanderer hat sich in nichts aufgelöst; der Verblüffungshumor, der im Volke eine so grosse Rolle spielt, hat seinen Trumpf hingegeben, die Komik bedarf keines weiteren Zusatzes. Auch ist das Platzen der Blase ein so natürlicher[1]) Vorgang, dass sie offenbar besser als die Bohne zum Abschluss des Ganzen geeignet ist. Eine Bestätigung dieses Abschlusses gewährt überdies eine wendische Variante (Haupt und Schmaler 2, 160), auf die schon in den Grimmschen Anmerkungen aufmerksam gemacht ist.

Drei gute Kameraden, Köhlchen, Bläschen und Strohhälmchen, gingen zusammen in die Fremde. Unterwegs auf ihrer Reise kamen sie an einen Pferdetritt voll Wasser und wussten lange nicht, wie sie über das Meer kommen sollten. Zuletzt fassten sie aber doch den Beschluss, dass sich Strohhälmchen querüber legen solle, und die anderen wollten auf ihm das Meer überschreiten. Das Köhlchen ging voran. Als es aber bis zu Strohhälmchens Hälfte gekommen war, wollte es sich ein Weilchen umsehen, durchbrannte aber hierbei Strohhälmchen, und beide ertranken. Bläschen, dem schon sonst alles lächerlich war, fing an, hierüber so sehr zu lachen, dass es zerplatzte. Und Steinchen, welches zusah, sagte: „Ja doch, ja; jemandes Schaden, jemandes Spott. Aber bisweilen gerät es den Spöttern doch auch übel.“

Diese Variante, deren moralischer Zusatz natürlich ein ganz junges Anhängsel ist, darf auch nach anderer Hinsicht als bemerkenswert gelten. Sie zeigt die Änderung, dass statt des Bastschuhes die Kohle auftritt.[2]) In der Tat, eine sehr glückliche Änderung, da die tragische Notwendigkeit des Unglücksfalles gesteigert wird. Das Umgekehrte, dass etwa die wendische Fassung älter und die russische eine Verschlechterung wäre, ist freilich wohl denkbar — aber was ist wahrscheinlicher: dass man den Schuh durch die viel drastischere Kohle ersetzte, oder dass man statt der Kohle ohne jede Nötigung den Bastschuh nahm?

Auf deutschem Boden, in der Schweiz und in Holland macht der Stoff eine neue Wandlung durch: zwar verbleiben Strohhalm und Kohle, aber die Blase verschwindet, und an ihre Stelle werden Maus oder Bohne gesetzt.

1. Glühkohle und Maus kommen an einen Bach, über dem ein Strohhalm als Brücke liegt. Der Halm verbrennt unter der Kohle, sie fällt hinein und macht zsch! Die Maus lacht, dass ihr der Pelz platzt. Daran schliesst sich ein Häufungsmärchen, worin die Maus schliesslich den Schuster dazu bringt, ihr den Pelz zu flicken (Schweiz. Sutermeister Nr. 5). An diese Version erinnert ein lateinisches Gedicht des Mittelalters (Hdschr. in Strassburg), dessen In-

---

1) Ebenso natürlich in folgendem kleinen Märchen bei Afanasjev: Einmal gingen zwei Alte des Weges und traten in ein leeres Hüttchen, um sich auf dem Öfchen zu wärmen: Bläschen und Fläumchen. Bläschen schickte Fläumchen hin: „Geh, schür das Feuerchen!“ Fläumchen ging, blies ins Feuerchen und loderte auf. Bläschen aber lachte und lachte so heftig, dass es vom Öfchen fiel und platzte.

2) [Auch in einer russischen Variante (Permski sbornik 7, 121) erscheint, wie Herr Prof. M. Boehm mitteilt, ein Köhlchen statt des Bastschuhes].

halt in den Grimmschen Anmerkungen angedeutet ist. Dort reisen ebenfalls Maus und Kohle. Beide wallfahrten in die Kirche, um ihre Sünden zu beichten (mönchische Ausschmückung!); beim Übergang über einen Bach fällt die Kohle hinein, zischt und verlischt.

2. Statt der Maus erscheint die Bohne: wie bei Grimm, Wisser und Burkhard Waldis, nach dem vermutlich die lateinischen Verse der Nugae venales vom Jahre 1648 (siehe Grimms Anm.) gedichtet sind, so auch im Niederländischen. Vgl. Rond den Heerd 7, 397; Joos, Vertelsels 1, 23 Nr. 1 (nur dass dort der Schuster der lachenden Bohne Pech ins offene Mäulchen wirft und daher der schwarze Fleck der Bohne kommen soll); Mont en Cock, Vlaamsche Vertelsels S. 115, doch ohne den Handwerker („das Lachen muss arg gewesen sein, denn noch sieht man das Mal davon.“)

Eine neue Änderung in einem elsässischen Märchen besteht darin, dass statt der Kohle die Katze auftritt. Offenbar dienten hier andere Märchen, in denen Katze und Maus zusammen agieren, als Vorbild. Der Strohhalm als Brücke der Katze zerbricht unter ihr, die Katze fällt ins Wasser. Die Maus lacht, dass ihr der Bauch platzt (Stöber, Elsäss. Volksb. 95).

Trotz der mehrfachen Veränderung ist die Handlung in einem Punkte überall gleich: das Zerbrechen des Strohhalmes erweist sich als ein unbedingt notwendiges Ereignis, das zum plötzlichen Ende hintreibt. Auch in einem anderen Grimmschen Märchen (Nr. 80) führt die gefährliche Halmbrücke zum Tode des Ertrinkens. Sie ist ein echtes und rechtes Märchenerfordernis.

Es gibt nun noch eine letzte Variante, eine siebenbürgische, in der diese Brücke fehlt. Dort kommen Ente, Frosch, Mühlstein und Glühkohle an einen Fluss, die Ente trägt alle hinüber, aber mitten drin taucht sie unter, um einen Fisch zu fangen, und Mühlstein und Kohle ertrinken. Ente und Frosch lachen darüber, und seitdem lachen sie noch heute, die Ente, wenn sie schnattert, der Frosch, wenn er quakt. (Haltrich, Zur Volkskunde der Siebenbürger Sachsen S. 90 = Volksmärchen [4] S. 266.)

Diese Version ist die schlechteste von allen; die Gründe der Entstellung liegen auf der Hand. Demselben Bestreben nach überraschender Zuspitzung, welchem das Grimmsche Märchen den Witz von der Bohnennaht verdankt, ist die Deutung des Schnatterns und Quakens entsprungen. Ente und Mühlstein stammen aus dem Märchen von Herrn Korbes (Grimm Nr. 41), der Frosch sowie das Motiv des Untertauchens aus der Fabel vom Frosch, der die Maus über das Wasser trägt. Wenn Herr Professor S. Singer in seiner Schrift über ‘Schweizer Märchen’ (S. 46) gerade dieses Motiv als Basis unseres Märchens angenommen und daran sogar Vermutungen über die ursprüngliche Gestalt der Batrachomyomachie geknüpft hat, so ist das zwar recht interessant und hübsch ausgedacht, aber es fehlt jeglicher Beweis.

Die Vergleichung der einzelnen Varianten hat gezeigt, dass die Erklärung der Bohnennaht eine Pointe ist, auf die das Märchen ursprünglich gar nicht hinauslief. Zur weiteren Stütze dieses Ergebnisses sei noch auf

ein ganz ähnliches Beispiel solcher Pointensucht hingewiesen, eine Geschichte von der Erbsennaht.

Jedermann kennt Grimms Märchen (Nr. 23) von dem Mäuschen, Vögelchen und der Bratwurst, die zusammen einen Haushalt führen.[1] Die Maus holt Wasser, der Vogel Holz, und die Wurst kocht das Gemüse. Um es schmackhaft zu machen, windet sie sich ein paarmal hindurch. Der Vogel aber ist mit seiner Beschäftigung nicht zufrieden: er will Wasser holen. Da geht denn die Wurst in den Wald nach Holz, aber ein Hund frisst sie unterwegs auf. Die Maus will, wie einst die Wurst, durch das Gemüse schlüpfen und verbrüht. Der Vogel endlich ertrinkt mit dem schweren Eimer im Brunnen. Mit allen dreien ist's aus, genau so aus und vorbei wie mit Strohhalm, Bastschuh und Blase. Hier wie dort ist der Vorwitz bestraft, die abenteuerliche Wanderung und die törichte Vertauschung der Ämter. Solche Ähnlichkeit mag wohl mit dazu beigetragen haben, dass sich die willkürliche Naturdeutung auch dieses zweiten Märchens bemächtigte. Es gibt folgende preussische Variante:[2]

Wurst, Maus und Erbse wohnten zusammen in einem kleinen Häuschen. Die Woche über hatte jeder sein Geschäft und bekümmerte sich nicht viel um den andern; jedoch Sonntags — so machten sie es unter sich aus — sollte gemeinschaftlich Küche gehalten werden und eines von ihnen zu Hause bleiben, um Kohl zu kochen, indem die anderen beiden nach der Kirche gingen. Nun traf sichs immer, wenn das Würstchen zu Hause blieb und Kohl kochte, dass derselbe ganz vorzüglich gut schmeckte. Und das Mäuschen konnte sich nicht enthalten, das Würstchen zu fragen: Wie maakst du doch datt, leevet Worstke, datt dien Kohl ömmer so schön schmeckt, wenn du koakst? — Na, seh' ee mahl, öck maak ett so — sagte das Würstchen: wenn hei so recht ömm Kaake öss, denn lopp öck so ee paarmal dorch, on denn schmeckt hei so goot! Das Mäuschen war hierauf ganz still, und am nächsten Sonntage, da gerade an ihr die Reihe war, Kohl zu kochen, machte sie es ebenso, wie sie vom Würstchen gelernt hatte, ertrank aber und zerkochte im Kohltopfe. Das Würstchen und Erbschen kamen nach Hause und suchten und suchten, fanden aber das Mäuschen nicht. Würstchen war ganz untröstlich. Erbschen aber sagte: Ah, haal ehr dei Dievel, mi hungert, göff man dem Topp her! Als sie nun den Kohl auf die Schüssel gossen, da fanden sie die Knochen von dem Mäuschen. Die Erbse fand dieses so lächerlich, dass sie loslachte, bis ihr das Hinterteil platzte. Sie musste zum Schuster gehen und sich einen Flicken aufnähen lassen. Und seit der Zeit haben auch noch alle Erbsen einen schwarzen Flecken. — Hieran schliesst sich ein Häufungsmärchen.[3] Das Würstchen setzt sich auf die Türschwelle und beweint das Mäuschen. Ein Hund kommt dazu und fragt: Worstke, watt grienst du? Antwort: Na, sull öck nich griene? Muuske öss ömm Kohltopp versaape! Der Hund bellt dem Zaune zu. Von diesem nach der Ursache befragt, antwortet er: Na, sull öck nich belle? Muuske öss ömm Kohltopp versaape, Worstke sött opp dei Schwell on grient. Sull öck denn nich belle? Der Zaun fällt um und wird vom Baum

---

1) [Vgl. dazu oben 15, 344.]

2) Neue preuss. Provinzialblätter 1, 226 (1846), mitgeteilt von Funck.

3) [Vgl. R. Köhler, Kleinere Schriften 1, 364. 3, 355f. Sklarek, Ungar. M. Nr. 31.]

befragt. Der Baum lässt sein Laub fallen, der Brunnen lässt das Wasser laufen, die Magd schlägt den Eimer entzwei, der Herr schlägt den Wagen entzwei. Der Knecht endlich schliesst die Tragikomödie mit den Worten: Ah, denn wöll öck renne bött öck steert! On nu rennt hei noch, wenn hei nich schons gesteert öss.

Auffallend ist die grosse Ähnlichkeit mit dem Schweizer Märchen von Strohhalm, Kohle und Bohne, da ja auch dort Bohnennaht und Häufungshumor zusammen vorkommen. Nur ist der Inhalt der Häufungen verschieden. Die des Schweizermärchens gehören zu Grimm Nr. 80 (vom Tode des Hühnchens; gemeinsames Motiv: Hilfe wird erst dann gewährt, nachdem eine Gefälligkeit erwiesen ist), die des preussischen Märchens gehören zu Grimm Nr. 30 (Läuschen und Flöhchen; beide führen ebenfalls gemeinsamen Haushalt, Läuschen fällt in die Eierschale, in der sie Bier brauen. Flöhchen schreit, Tür knarrt, Besen kehrt, Baum schüttelt sich, Magd zerbricht Wasserkrug, Brunnen fliesst, und in dem Wasser ertrinkt alles). In beiden Fällen hat also die Willkür des Erzählers mit den gleichen Mitteln gearbeitet, um den Stoff zu erweitern und neue Wirkung zu erzielen. Bei der Beliebtheit des Häufungsmotivs lag es nahe, gerade dieses zu verwenden.

Ein Rückblick auf die hier besprochenen Varianten zeigt, dass die einfachste Form, die russische, als die beste zu gelten hat. Wo man aber die Heimat des Märchens suchen soll, lässt sich nur durch Herbeiziehung der osteuropäischen oder noch weiter östlichen Quellen lösen. Für die Darlegung des Einflusses der naturgeschichtlichen Ätiologie genügt es, die vermutlich echte Urform festzustellen.

2. Der fliehende Pfannkuchen.

Auch hier stelle ich eine vorzügliche Fassung aus Russland an die Spitze und schreite dann weiter nach Westen vor.

1. Russisches Märchen (Afanasjev 1, 54.[1]) Übersetzt von Leskien).

Es war einmal ein Mann und eine Frau. Der Mann bat: Backe einen Pfannkuchen[2]), Alte. — Woraus denn backen? Wir haben kein Mehl. — I was, Alte! Kratz den Mehlkasten aus, kehr den Scheunenverschlag aus (einen in der Scheuer abgeteilten Raum zum Korneinschütten)! Es wird schon Mehl zusammenkommen. — Da nahm die Alte einen Flederwisch, kratzte den Mehlkasten aus, und es kamen noch so zwei Hände voll Mehl zusammen. Das rührte sie mit Milch an, buk es in Butter und setzte das Gebäck ins Fenster zum Abkühlen. Der Pfannkuchen lag dort eine Weile, auf einmal rollte er hinab, vom Fenster auf die Bank, von der Bank auf den Fussboden, am Boden hin zur Tür, sprang über die Schwelle in den Hausflur, vom Flur auf die Vortreppe, von der Treppe in den Hof, vom Hof zum Tor hinaus und lief immer weiter. So rollte der Pfannkuchen den Weg

---

1) Gubernatis, Die Tiere in der indogerm. Mythologie [2] S. 438 Anm. nennt Af. IV, 18.

2) Für das russ. Kolobok, eine Art rundlichen Milchbrotes. Pfannkuchen ist hier in dem Sinne des kugeligen Gebäckes genommen, das man in Mitteldeutschland so nennt. Leskien übersetzt: Topfkuchen.

entlang. Da begegnete ihm ein Hase: Pfannkuchen, Pfannkuchen, ich will dich essen. — Du sollst mich nicht essen, schiefbeiniges Häschen; ich will dir ein Liedchen singen, sagte der Pfannkuchen und hub an:

Aus dem Kasten kratzt' man mich,
Aus dem Verschlage kehrt' man mich,
Mit der Milch mischt' man mich,
In der Butter buk man mich,
An dem Fenster kühlt' man mich,
Bin dem Alten weggelaufen,
Bin der Alten weggelaufen:
Dir, Häschen, kann ich leicht entlaufen.

Damit rollte er weiter, und der Hase verlor ihn aus den Augen. Auf dem weiteren Wege begegnete ihm ein Wolf .... Es wiederholt sich nun dieselbe Szene mit dem Wolf und noch einmal mit einem begegnenden Bären. Das Lied wird demgemäss bei dem Wolfe fortgesetzt:

Dem Hasen bin ich entlaufen:
Auch dir, Wolf, kann ich leicht entlaufen;

bei dem Bären:

Dem Hasen bin ich entlaufen,
Dem Wolf bin ich entlaufen,
Dir, Bär, kann ich leicht entlaufen.

Endlich begegnet dem Pfannkuchen ein Fuchs, der ihn anredet: Guten Tag, Pfannkuchen, wie bist du hübsch! — Darauf begann der Pfannkuchen sein Lied:

Aus dem Kasten kratzt' man mich usw.
Dem Bären bin ich entlaufen,
Dir, Fuchs, werd ich erst recht entlaufen.

Was für ein schönes Liedchen, sagte der Fuchs, aber weisst du, Pfannkuchen, ich bin alt geworden und höre schlecht. Setz dich doch auf meine Schnauze und sing noch einmal ein bisschen lauter! Der Pfannkuchen sprang dem Fuchs auf die Schnauze und stimmte dasselbe Lied an. — Danke, Pfannkuchen. Das Lied ist wunderschön, ich möchte noch zuhören. Setz dich doch auf meine Zunge und sing es noch einmal her, zum letztenmal! — So sprach der Fuchs und steckte seine Zunge heraus. Der Pfannkuchen in seiner Dummheit hüpfte ihm auf die Zunge, und der Fuchs schnappte zu und verspeiste ihn.

2. Deutsche Märchen ohne naturdeutenden Schluss (sämtlich Häufungsmärchen).

a) Aus Ostpreussen (E. Lemke, Volkstüml. in Ostpreussen 2, 218).

Drei Mädchen backen zusammen ein Kuckelchen. Keine hat Lust, es aus dem Ofen zu nehmen. Während sie darüber beraten, wer es tun soll, entläuft das Kuckelchen. Es begegnet einem Fuchs, der es fragt: Bruder Kuckel, wo läufst du hin? Es antwortet: Fuchs-Puchs, ich bin drei faulen Mägden weggelaufen, ich werd auch dir weglaufen. Darauf trifft es nacheinander einen Hasen (Has-Pas), einen alten Hund und ein Schwein. Das rief ihm zu: Bruder Kuckel, wo läufst du hin? Nun wurde aber mein Kuckelchen schon ungeduldig und sagte ärgerlich: Ach, du dummes Schwein, ich bin drei faulen Mägden weggelaufen, ich bin dem Fuchs-Puchs weggelaufen, ich bin dem Has-Pas weggelaufen, ich bin dem alten Hund weggelaufen, ich werd auch dir weglaufen. — Was? fragte das Schwein und richtete sich auf. Was erzählst du da?

Ich kann nicht gut hören. Komm doch ein bisschen näher und sag mir's noch einmal!

Mein Kuckelchen ging richtig näher heran — ja du mein Gott! Da schnappte das Schwein zu und verschlang es.

Variante (Neue Preuss. Provinzialblätter 1, 446. 1846):

Twey olle Wiwerkens beckte sich enmool ene Pankok. Als sei ober fertig weer, un sei em op dei Schettel legde, so wer gerad dei Deer ope, un hei leep ene weg. Do begegend sei enen Holthauer, dei Holthauer segt: Pankok, wo rennst hen? — I, eck si entlope twey olle Wiewer, un di Holthauer dem Schedder wer eck uck woll entlope. — Begegend sei enen Redder, dei segt: Pankok, wo rennst hen? — I, eck si entlope twey olle Wiewer, Holthauer dem Schedder, un di Ritter dem Redder wär eck woll uck entlope. — Begegend sei enem Hos, dei segt: Pankok, wo rennst hen? — I, eck si entlope twey olle Wiewer, Holthauer dem Schedder, Ritter dem Redder, un di Hoske Wepersch war eck woll uck entlope. — Begegend sei ene olle Su, dei segt: Pankok, wo rennst hen? — I, eck si entlope twey olle Wiewer usw., und di ole Su wer eck woll uk entlope. — Do segt de Su: Wat segst du, lewer Pankok? Eck si e beske dof, seg doch noch e mol! Do well dei Pankok der Su dat ent Ohr sege, aber do schnapt dei Su to, un fret em op. Da wer met em aller.

b) Aus der Niederlausitz (Gander, Niederlausitzer Volkssagen S. 122, Nr. 319).

Zwei Frauen in Jetzschko buken einen Eierkuchen, und als er ziemlich gar war, bekamen sie Streit um ihn, weil jede ihn ganz haben wollte. Die eine sagte: Den Eierkuchen nehm' ich mir! Die andere: Nein, den will ich ganz haben. Ehe sie sich's versahen, bekam der Eierkuchen Füsse, sprang zum Tiegel heraus und lief fort. Da begegnete er dem Fuchse. Dieser sagte zu ihm: Eierkuchen, Eierkuchen, wozu? wozu? Der Eierkuchen erwiderte: Ich bin zwei alten Weibern fortgerannt, dir werde ich auch fortrennen! Darauf begegnete er einem Häschen. Das rief auch: Eierkuchen, Eierkuchen, wozu? Dieser antwortete: Ich bin zwei alten Weibern fortgerannt, dem Fuchse-Kanell, und dir werde ich auch fortrennen. Der Eierkuchen lief weiter und kam an ein Wasser. Auf dem kam ein Schiff mit Leuten geschwommen. Diese schrien auch: Eierkuchen, Eierkuchen, wozu? Er sagte wieder: Ich bin zwei alten Weibern fortgerannt, Fuchse-Kanell, Hasen gar schnell, und euch werde ich auch fortrennen. Jetzt begegnete ihm ein grosses Schwein, das rief ihn auch an: Eierkuchen, Eierkuchen, wozu? wozu? — Ach, sprach er, ich bin zwei alten Weibern fortgerannt, Fuchse-Kanell, Hasen gar schnell, Schiffe mit Leiten, dir werd ich auch noch entschreiten! Das Schwein sagte: Eierkuchen, ich höre nicht gut, du musst mir's ins Ohr sagen. Da ging der Eierkuchen nahe heran, und waps! waps! hatte das Schwein ihn weg und frass ihn auf, und damit hat die Geschichte ein Ende.

c) Aus Pommern (Blätter f. pomm. Volksk. 9, 62).

Dat ware drei Mäkens, dei backde sich Pannkoken und were dabi inschlapen, un dei Pannkok dei leip en weg. Da kam ein Holthauger und seggt: Fett Pannkok, wo leppst du hen? Dei Pannkok säd: Ick bin drei fule Mäkens weglope, un di lop ick uck... Es folgen Hund, Katze, Bäcker, Ochs. Da kam ein Ochs un seggt: Fett Pannkok, wo leppst du hen? Dei Pannkok säd: Ick bin drei fule Mäkens weglope, Holthauger, Hundehauger, Katt-

miauger, Klitskebäcker, un di lop ick uck. Dei Ochs seggt: Wat seggst du? Ick kann nich recht here! un ging neger to den Pannkok ran. Wat seggst du? un schnappt to un schluckt em up. De drei Mäkens wagde up un hadden nischt up de Pann. — Hierzu gehört die Rügensche Redensart: En oll ful Wiew un twe oll fule Dierns löppt de Pannkoken weg. (Eine Alte und zwei Mädchen kommen in der unten angeführten Fassung aus Ditmarschen vor, sie müssen aber auch in Rügen so vorgekommen sein.)

d) Mecklenburg. Vielfach vorhanden (Mitteilung von Richard Wossidlo).

e) Aus Hannover (Colshorn Nr. 57 = Dähnhardt, Deutsches Märchenbuch 2, 23).

Der dicke, fette Pfannkuchen entläuft drei alten Weibern und begegnet dem Häschen Wippsteert, dem Wulf Dicksteert, der Zicke Langbart, dem Perd Plattfaut, der Su Haff. Jedesmal Frage und Antwort mit entsprechender Häufung. Zuletzt kommen drei arme Waisenkinder und bitten: Lieber Pfannkuchen, bleib stehen! Wir haben noch nichts gegessen den ganzen Tag. „Da sprang der dicke, fette Pfannkuchen den Kindern in den Korb und liess sich von ihnen essen."

f) Vom Niederrhein. Märchen mit Lokalnamen (Dülkener Mundart).[1]

Fei Jenneken bocket eene Kook. Du woar deä so fett, dotte ute Pann loope geng. Du leip e bi Heumoon, den aa Gries. O, säät deä, do kömmt Brauär Kook! — O, säät Brauär Kook, ich bön Fei Jenneke loope gegange, ich sall dich aa Gries ooch wahl loope goan. — Du leip e bi Schmecken Bellken. On du säät di ooch allwerr: O, doa kömmt Brauär Kook! Ho, ich bön Fei Jenneke loope gegange, on ich bön Heumoon den aa Gries loope gegange, on sall dich Schmecken Bellken ooch wahl loope goan. — On du leip e werr bis bi Bokkese Puus, on du säät dö Puus: Ho, doa kömmt Brauär Kook! — Du säät e: Ich bön Fei Jenneke loope gegange, ich bön Heumoon den aa Gries loope gegange, ich bön Schmecken Bellken loope gegange, ich sall dich, Bokkese Puus, ooch wahl loope goan. — Du leip e en der Muäsel. On du koam der decken Töller on reip: Halt, halt, halt, doa kömmt Brauär Kook. — Du säät e: Ich bön Fei Jenneke loope gegange, ich bön Heumoon den aa Gries loope gegange, ich bön Schmecken Bellken loope gegange, ich bön Bokkese Puus loope gegange, ich sall dich decken Töller ooch wahl loope goan. — Du leip e, du leip e on koam en öt Goostes bi Frinkesmännken, deä koam möt dör Carabiner on wau öm duät scheiten. Du säät e: O, ich bön Fei Jenneken loope gegange, ich bön Heumoon den aa Gries loope gegange, ich bön Schmecken Bellken loope gegange, ich bön Bokkese Puus loope gegange, ich bön Bokkese Puus loope gegange, ich bön den decken Töller loope gegange, on du Frinsmännken kriggs mich ooch neit. — Du leip e werr bös an dö Poart. Du koam der Kuur (Nachtwächter) Päsers Friddes möt öt Hoaren on wau öm öt Hoaren drop schloan. Du koam e Friddes ooch derduär on leip de Poart ut bis an et brook bi de Wäschwiever on säät: Ich bön Fei Jenneken loope gegange, ich bön Heumoon usw., ich bön Päsers Friddes loope gegange, on ör Wäschwiever kriggt mich ooch neit. Du koamen dö Wäschwiever möt de Geit-

---

1) Hans Zurmühlen, Niederrheinische Volkslieder (2. Ausg. von Des Dülkener Fiedlers Liederbuch) 1879, S. 145. Den Hinweis auf diese versteckte Variante verdanke ich Rich. Wossidlo.

klömp on leipen öm noa on kriägen öm doch neit. Du leip e bis an öt Helgenhüsken an öt Reulen-Enk. Du koam ed aat Buremännken on säät: O Brauär Kook, kömms du ooch. Jong! Nu welle wör os get setten on os räesten. Du trock dot Buremännken höäschkes e Knippken ut de Teäsch on schniät Brauär Kook medsen duär on oat öm op.

3. Norwegisches[1]) Märchen. Asbjörnsen, Norske Folke-Eventyr, ny Samling 1871 Nr. 104: 'Pandekagen' = Norske Huldre-eventyr og Folkesagn 1870 = Auswahl norwegischer Volksmärchen, übers. von Denhardt 1881 S. 53. (Frau und sieben Kinder laufen dem flüchtigen Kuchen nach; er trifft einen Mann, Henne, Hahn, Ente, Gans, Gänserich, Schwein. Das Schwein erbietet sich, ihn über den Bach zu setzen, nimmt ihn auf den Rüssel und verschlingt ihn).

4. Dänische Märchen. a) Grundtvig, Gamle danske minder 1861 1, 214 nr. 252: Dæn stor Kag (fra Haderslev-Amt). — b) Ebd. 2, 123 nr. 119: Kagen på Vandring.

c) Skattegraveren udg. af E. T. Kristensen 2 (Kolding 1884), 31 nr. 233: De tre lade møer. (Die faulen Schwestern hören nicht auf den Pfannkuchen, der sie auffordert, ihn umzuwenden; er klettert aus dem Schornstein, begegnet einem Fuchs und einer Sau, entläuft ihnen und bleibt in den Brennesseln stecken.) — d) Ebd. 2, 127 nr. 663: Pandekagen. (Der Pf. begegnet einem alten Manne mit Brennholz, einer Butterfrau, Eierfrau, Sau. Raps, sagt die Sau und frisst ihn.) — e) Ebd. 12 (1889), 220 nr. 804: Kagen. (Frau und fünf kleine Kinder. Der Kuchen begegnet einem Fussgänger, Reiter, Fuhrmann, Hasen, Fuchs, Wolf; der Wolf heisst ihn sich auf seinen Rücken, Nacken, Kopf, Nase, Schnauze setzen und frisst ihn.)

f) Kristensen, Danske Dyrefabler og Kjæderemser 1896 S. 58 nr. 113: Kagen, der løb sin Vej. (Der Kuchen begegnet einer Henne mit Küchlein, Hahn, Hase, Fuchs, Sau mit Ferkeln, ist müde und setzt sich auf den Rücken der Sau. „Ich falle, ich falle.“ Setz dich auf mein Kinn, Schinken, Ohren, Schnauze! „Ich falle, ich falle.“ Ja, fall nur; du warst so schlecht gegen die kleinen Kinder und bist ihnen entlaufen. Der Kuchen fällt ins Wasser, und nun frisst ihn die Sau.) — g) Ebd. S. 224, nr. 597: Kagen og Soen (Wanderer, Reiter, Fuhrmann, Hase, Fuchs, Sau). — h) Ebd. S. 225 nr. 598: Kagen, der blev slugt, (Frau und sieben kleine Kinder. Kuchen entflieht und trifft Henne, Hahn, Ente, Gans, Gänserich, Fuchs. Der Fuchs heisst ihn sich auf seinen Schwanz setzen, auf den Rücken, Nacken, Kopf, Nase und verschlingt ihn.) — i) Ebd. S. 226 nr. 599: Pandekagen og Ræven. (Frau und sieben Kinder. Torfträger wirft seinen Torf nach ihm, Eierfrau ihre Eier, Sau, Fuchs. Fuchs will ihn auf der Schnauze übers Moor tragen, lässt ihn fallen und

1) Sämtliche nordische Varianten hat mir Herr Prof. Bolte freundlichst mitgeteilt.

verzehrt ihn.) — k) Ebd. S. 227 nr. 600: Mosjö Pandekage. (Drei alte Frauen. Der Pf. trifft Mann mit Brennholz, Eierfrau, Buttermann, die ihre Last nach ihm werfen; die Sau macht 'Grabs').[1])

5. Aus England und Schottland.

a) Aus Chambers, Popular rhymes of Scotland p. 82 = Brueyre, Contes pop. de la Grande-Bretagne 1875 p. 349.

1. Aus Ayrshire: Eine alte Frau bäckt zwei bunnocks (Haferkuchen). Ihr Mann kommt und bricht einen durch, der andere läuft weg. Die Frau ihm nach. Er läuft in ein Haus, drei Schneider sitzen am Ofen. Die Frau ruft: Fangt ihn, so geb ich euch Milch! Sie können ihn aber nicht erreichen. Der bunnock trifft darauf einen Weber mit seiner Frau, ein Weib, das buttert, einen Müller, einen Schmied, läuft in mehrere Farmhäuser, deren Bewohner ihm nacheilen, und gerät zuletzt, als es dunkel wird, in ein Fuchsloch. Der Fuchs frisst ihn auf.

2. Aus Dumfriesshire: Der bunnock, dem Topf und Pfanne nachgeworfen werden, entläuft Mann und Frau, begegnet zuerst zwei Brunnenwäschern und entläuft ihnen mit dem Lied:

I fore ran
A wee wee wife and a wee wee man
A wee wee pot and a wee wee pan,
And sae will I You, an I can.

Es begegnen ihm mehrmals Bauern und Arbeiter, je paarweise, und es wiederholt sich das Entlaufen mit jedesmal verlängertem Liede. Endlich frisst ihn der Fuchs.

3. Aus Selkirkshire: Der bunnock entläuft Mann und Frau, die sich streiten, und begegnet dem Schaf, der Ziege, dem Fuchs. Das letzte Häufungslied lautet dann:

I 've beat a wee wife,
And I 've beat a wee man,
And I 've beat a wee sheep,
And I 've beat a wee goat,
And I 'll try and beat Ye too, if I can.

Der Fuchs sagt: Steig auf meinen Rücken, ich will dich tragen. — Nein. — Tu's nur, ich trag dich über den Bach. — Er tut es. Der Fuchs dreht sich um und beisst ein Stück von ihm ab. — O du knabberst, du knabberst! — Ich kratze mich nur! — Er beisst wieder ein Stück ab. Der Kuchen sagt wieder: O du knabberst, du knabberst! Aber der Fuchs versichert, er kratze sich nur, und beisst noch ein ganz klein bisschen weiter, und da fällt der bunnock in den Bach.

b) Aus Joseph Jacobs, English Fairy Tales p. 155:

Johnny-cake entläuft und begegnet nach und nach zwei Brunnengräbern, zwei Grabenarbeitern, Bär, Wolf und Fuchs und macht jedesmal geltend: ich bin dem und dem entlaufen und kann dir auch entlaufen. Der Fuchs tut, als höre er nicht gut, lässt ihn immer näher kommen und verschlingt ihn.

c) Aus J. F. Campbell, Popular tales of the West Highlands 3, 100:

---

1) In diesen skandinavischen Kindermärchen beruht der Reiz auf dem Dialog, in dem der Pfannkuchen jedem Begegnenden einen reimenden Zunamen gibt: im norwegischen z. B. God Dag, Pandekage, sagde Manden. Gud signe, Mand Brand, sagde Pandekagen. — God Dag, Høne Pøne. — God Dag, Hane Pane, — Ande Vande — Gaase Vaase — Gasse Vasse — Gylte Grisesylte.

Der Pfannkuchen, der schon anderen entlaufen ist, trifft zuletzt am Ufer eines Sees den Fuchs. Dieser erbietet sich, ihn überzusetzen. Als der Pfannkuchen sich in seinen Mund begibt, frisst er ihn auf.

d) Aus Aberdeen (Moir, Folk-lore Journal 2, 71. 1884: The Bannockie).

Aus all diesen Varianten kann man ohne Mühe erkennen, dass der Schluss der Urform lautete: Der Fuchs frass den Pfannkuchen auf. Was im übrigen echt und unecht in den verschiedenen Fassungen ist, wird sich später zeigen. Anstatt des Fuchses ist in einigen Varianten (aus Ostpreussen, der Niederlausitz, Dänemark und Norwegen) das Schwein gesetzt: es packt zu und verschlingt den Ausreisser. Hier setzt nun eine Sagengabelung ein, und wir hören den naturerklärenden Schluss, dass der Pfannkuchen dem Schwein entkam, sich in den Erdboden machte, und dass das Schwein seit jener Zeit in der Erde wühlt, um den Kuchen zu finden.

1. Aus Westfalen (Woeste, Volksüberlieferungen der Grafschaft Mark 1848 = Rochholz, Naturmythen S. 252; vgl. Westfälischer Bauernkalender 1882, 126).

Da waren einmal zwei Dirnchen, die buken sich einen Pfannkuchen und setzten ihn ins Fenster, dass er bald kalt werden sollte. Aber der Pfannkuchen kniff aus und entlief in die Berge. Da kam ihm ein altes Männchen entgegen und fragte: Pfannküchelein, wo willst du hin? Da sprach dies: Ich bin zwei Dirnchen entlaufen, dir Männchen Graubart will ich auch wohl entkommen, und damit liefs weiter. Auf ein kurzes traf es einen Hasen, der fragt auch: Pfannküchelein, wo willst du hin? Da sprachs: Zwei Dirnchen bin ich entlaufen und dem Männchen Graubart; dir Häschen Weisskopp soll ich auch noch wohl entkommen. Wieder über ein Weilchen kommt ihm der Fuchs Dicksterz entgegen. Darauf das Schwein, das Vögelchen Wicksterz, dann der Wolf (ohne Beinamen) und der wilde Eber. Alle fragen und erhalten ihren Bescheid. Aber der letzte schnappt zu und erwischt den halben Pfannkuchen. Die andere Hälfte entkommt in die Erde, darum wühlen die Säue noch immer.

Dieselbe Geschichte erzählt Adalb. Kuhn, Sagen aus Westfalen 2, 235, aber besser, nämlich mit ausführlicher Wiedergabe der Häufungsrede und mit Weglassung des Schweins, das doch nur eine Wiederholung des wilden Ebers ist.

2. Aus Ditmarschen (Müllenhoff, Sagen, Märchen und Lieder, S. 469).

Der Kuchen entläuft, als er halb gar ist, einer alten Hexe und zwei schmucken Mädchen, begegnet dem Has Wippsteert, dem Fuchs Dicksteert, dem Reh Blixsteert, der Kuh Swippsteert. Sie alle wollen ihn fangen, fallen um und sind tot. Endlich kommt er an die Sau und bohrt sich in den Grund. Do fangt de oel Sæg an to wræten (wühlen) unn wull em der heruut hebben, kunn em awers nich krygen Un vun disse Tyt an wræten de Swyn noch all inne Grunt unn wüllen de Kock heruet söken, hebbt em awer noch nich wedder funden.

Ein wesentlicher Zug, der in den beiden westfälischen Fassungen noch an die erste, nicht-ätiologische Sagenreihe erinnert, fehlt bei Müllenhoff: das Zuschnappen und Erfassen.

3. Eine andere wesentliche Eigenart, die Häufungsrede, fehlt in einer Variante aus Rügen (Haas, Schnurren von der Insel Rügen 1899 S. 102):

In einem Dorfe lebten mehrere Frauen, die überaus faul waren. Als sie eines Tages Kuchen buken, waren sie zu faul, den Kuchen, der auf der einen Seite bereits braun gebacken war, umzuwenden. Schliesslich taten sie es doch, ohne dabei aufzustehen; dazu waren sie zu faul. Infolge dieser Nachlässigkeit riss der Kuchen auseinander, und die eine Hälfte desselben fiel zur Erde. Alsbald schnappte die Mutt (weibl. Schwein), die dicht dabei stand, nach dem zur Erde gefallenen Stück und frass es auf. Aber das Schwein merkte sogleich, dass es nur ein halber Kuchen war, und fing an, nach der anderen Hälfte umherzuschnüffeln. Da diese aber nicht zu finden war, so schnüffelt und wühlt es bis auf den heutigen Tag weiter danach.

4. Ein friesisches Märchen[1]) (W. Dykstra, Uit Frieslands volksleven 2, 135: 'Hoe de zwijnen wroeten hebben geleerd' = Volkskunde 8, 187. 1895—96) klingt in dem Zwiegespräch zwischen Schwein und Pfannkuchen wieder mehr an das russische an.

Eine alte Frau bäckt einen Pfannkuchen, läuft aber davon, um Sirup zu holen. Da sie lange ausbleibt, wird's dem Pfannkuchen in der Pfanne zu heiss, er springt durch den Schornstein hinaus und rollt den Weg entlang. Ein Mann fragt ihn: „Pfannkuchen, wo kommst du her?“ Er antwortet: „Ich bin aus der heissen Pfanne gesprungen und bin einer alten Frau entflohen und werde dir wohl auch entkommen.“ Ebenso erwidert er einem Hunde und anderen ihm Begegnenden. Endlich trifft er ein Schwein, das fragt: „Traust du dich wohl, auf meinem Rücken zu sitzen?“ — Warum nicht? sagt der Pfannkuchen und springt hinauf. — „Traust du dich auf meinem Nacken zu sitzen?“ — Gewiss, auch das. — „Komm mal auf meinen Kopf!“ — Denkst du, dass ich das nicht wage? — „Du bist mutig, das gesteh ich; aber ich weiss, auf meiner Schnauze zu sitzen traust du dich nicht.“ — Ach, warum nicht? sagte der Pfannkuchen und setzte sich auf die Schnauze. Hap! machte das Schwein, biss die Hälfte vom Pfannkuchen ab und frass sie auf. Die andere Hälfte fiel auf die Erde und verkroch sich da. Da begann das Schwein danach zu suchen und wühlte mit der Nase so lange in der Erde herum, bis die Nase entzwei ging. Nun steckte ihm sein Herr einen eisernen Ring durch die Nase. Solchen Ring tragen die Schweine noch heut, damit sie nicht in der Erde wühlen; aber sie wollen's doch nicht lassen, denn sie suchen noch immer nach der anderen Hälfte des Pfannkuchens.

Diese ätiologischen Märchen aus Deutschland und Friesland verdienen Beachtung. Je weniger das internationale Wesen der Märchenstoffe es gestattet, irgendwelche Schlüsse hinsichtlich des Charakters eines sie erzählenden Volkes zu ziehen, um so sorgfältiger muss die Art der Stoffbearbeitung bei den einzelnen Völkern ins Auge gefasst werden. Das wird die schöne Aufgabe der Zukunft sein (einer glücklichen Zukunft, die mit Stoffsammeln nichts mehr zu tun hat!). Hier haben wir so ein Beispiel, das uns klipp und klar den derb humorvollen Zug der Norddeutschen enthüllt. Denn liegt nicht eine köstliche Bauernlaune in dieser

1) Für gütige Übersetzung dieses Märchens bin ich wiederum Herrn Prof. Bolte zu herzlichstem Danke verpflichtet.

phantastischen Auffassung des grunzenden Wühlers, ein schnurriges Behagen in dem Gedanken, dass es gerade ein Pfannkuchen sein muss, der da gesucht wird? Das ist ja eine der beliebtesten Mehlspeisen des wohlhäbigen Bauern. Mit innigem Verständnis mag er also jenes unablässige Sehnen seines Schweines begreifen, wenn er ihm zuschaut, die Pfeife in den Mundwinkel gequetscht. Ein für den Grossstädter entzückendes Bild: dort die geschäftige Sau, hier der Buer in Holsken, und in seinem Kopfe spukend ein neckisches Märchen. Er ahnt es nicht, dass die Wissenschaft es kennt — besser kennt als er selber, und er würde den Studierten für nicht ganz richtig halten, der ihm sagte: Das Märchen ist von Russland, vielleicht noch weiter her gekommen. Im Ernst, die russische Fassung ist wiederum die beste.

Hier finden wir Mann und Frau, wie in England, hier finden wir das Fenster, in das der Pfannkuchen zum Abkühlen gesetzt wird, wie in Westfalen, hier finden wir nur die Waldtiere, Hase, Wolf, Bär und Fuchs, die anderswo mit Menschen oder mit Haustieren zusammen erwähnt sind, hier finden wir die List des Fuchses: Ich höre nicht gut, komm doch ein bisschen näher usw., wie in so manchen anderen Fassungen auch. Aber die anderen haben immer nur einzelne dieser Märchenzüge aufzuweisen, das russische hat sie alle zusammen. Interessant ist, wie aus dem zum Abkühlen weggesetzten Kuchen — also aus dem halbfertigen — ein halb garer (Ditmarschen, Niederlausitz) oder ein halb braungebackener (Rügen) wird und nun in weiterer Entstellung die Hälfte dieses Kuchens herunterfällt und alsdann (wie in der ersten Sagenreihe der ganze Kuchen) aufgefressen wird (Rügen), wie anderswo wieder die Entstellung resultiert, dass der Mann den Kuchen durchbricht und die andere Hälfte wegläuft (Schottland). Interessant ist auch, wie aus der Beratung von Mann und Frau, wovon der Kuchen gebacken werden soll (Russland), die Beratung wird, wer ihn backen soll (Ostpreussen), und wie auf diesem Wege das Motiv der Faulheit entsteht.

Was endlich die willkürliche Ätiologie betrifft, so ist auf die Vorliebe für das Suchmotiv, das wir schon oben kennen gelernt haben, noch einmal hinzuweisen.[1])

3. Die versenkten Schlüssel.

Nicht nur der Schluss eines Märchens wird mit dieser naturgeschichtlichen Fabelei gekrönt. Gelegentlich gefällt's dem Erzähler, auch inmitten

---

1) Zu den oben S. 13f. angeführten Märchen von dem geöffneten Sack sind hier z. B. hinzuzufügen: Lederbogen, Kameruner M. Nr. 31 (Schwein sucht heilende Steine). Folklore 3, 364 (Huhn sucht verlorene Nadel). Landes, Contes annamites 136—139 (Tümmler sucht ein verlorenes Herz oder Schätze). Büttner, Lieder u. Gesch. der Suaheli S. 127 (Delphin sucht Salomos Ring). Dyer, Folklore of Plants p. 305 (Kormoran taucht nach untergegangenem Schiff). Revue des trad. pop. 2, 26. 3, 262 (Maulwurf und Fisch sind verwandelte Kinder, die den Vater suchen).

seiner Geschichte solche Arabesken anzubringen. Ich greife ein Beispiel heraus, das sich am kürzesten abtun lässt. In den Aufgabenmärchen, in denen ein Jüngling die schwierigsten Bedingungen zu erfüllen hat, spielt das Motiv der ins Meer versenkten Schlüssel, die heraufzuholen sind, eine grosse Rolle (Köhler, Kl. Schr. 1, 464. Cosquin 1, 32—49). Wenn es dann heisst, dass ein Fisch die Schlüssel findet und bringt, so hat in den Küstengegenden, in denen allein die Fischsagen gedeihen, die Lockung nahegelegen, gerade diesen Einzelzug durch besonderen Schmuck hervorzuheben.

In einem dänischen[1]) Märchen wird also erzählt, dass die Fische lange suchten, aber nichts fanden. Das tat den Weissfischen so leid, dass sie zu weinen anfingen. Und daher kommt es, dass sie noch immer rote Augen haben.[2]) Allein endlich kam doch ein alter Hornhecht mit dem Schlüsselbund angeschwommen. Er hatte es zwischen zwei grossen Steinen gefunden, und dort hatte es so festgesessen, dass er sich den einen Schnabel abgebrochen hatte, als er es losriss. Und daher kommt es, dass der Hornhecht noch einen langen und einen kurzen Schnabel hat.

Ein pommersches[3]) Märchen berichtet, wie Prinz Getreu zum Fischkönig fährt und ihn bittet, ihm die ins Meer geworfenen Schlüssel zu suchen. Der Fischkönig war dazu bereit; er schickte sämtliche Fische aus, aber sie kamen wieder, ohne etwas gefunden zu haben. Zuletzt kam ein kleiner Kaulbarsch und trug die Schlüssel auf seinem Rücken. Von der Last war sein Rücken aber ganz krumm geworden. Seit der Zeit haben alle seine Nachkommen krumme Rücken.

Schlusswort.

Nachdem wir die freie Beweglichkeit naturdeutender Märchenmotive erkannt haben und sowohl in den biblischen Legenden (oben 16, 369 ff.) und Äsopischen Fabeln (oben S. 1 ff.), als auch in den Märchen selbst deren Einfluss auf die Gestaltung der Stoffe dargelegt haben, darf der Satz aufgestellt werden, dass diese Motive nicht nur überaus flüchtig, sondern auch fruchtbar sind und zu Neubildungen von Sagen ebenso sich eignen wie anregen. Je beweglicher aber diese Motive sind, um so mehr Stoffe dürfen als „willkürlich-ätiologische“ (oben S. 3) gelten. So ergibt sich, dass die Natur selbst in weit weniger Fällen, als man annehmen

---

1) Grundtvig, Danske folkeæventyr, ny samling 1878 Nr. 1: 'Mons Tro' = Grundtvig, Dänische Volksmärchen, übers. von Strodtmann 2, 1 (1879).

2) Parallelen: Der Fisch Rotauge bei Wossidlo, Mecklenburgische Volksüberlieferungen 2, Nr. 96 und S. 344. Rote Augen der Kröte: Wossidlo, ebd. S. 1—20. 321—345. Bl. f. pomm. Volksk. 1, 146. 164. 8, 150. 9, 41; des Kuckucks: Revue des trad. pop. 3, 262, Nr. 26; des Truthahns: Journal of Am. Folklore 5, 300. (Ebd. grüne Augen der Holztaube.)

3) Bl. f. pomm. Vk. 2, 73 f. Vgl. U. Jahn, Vm. aus Pommern 1, 59.

möchte, die unmittelbare Veranlassung der Natursagen gewesen ist, sondern dass sie nur mittelbar durch fortwährendes Wandern ätiologischer Motive deren Entwicklung beeinflusst hat. Die Naturliebe des Volkes, insbesondere die Freude an der Naturdeutung, ist deshalb nicht geringer zu bewerten. Im Gegenteil, es ist erstaunlich, wie sie alle möglichen Stoffe in ihren Dienst stellt. Und eben darin, dass die Spärlichkeit einer ursprünglichen, aus der Natur schöpfenden Erfindung durch den Reichtum unaufhörlicher Stoffverwandlung ersetzt wird, zeigt sich das lebendige Walten einer wahrhaft naturfreudigen Volksphantasie.

Leipzig.

Drei spätmittelalterliche Legenden in ihrer Wanderung aus Italien durch die Schweiz nach Deutschland.

Von Heinrich Dübi.

(Vgl. S. 42—65.)

2. Vom Ewigen Juden.[1]

Ungefähr um die nämliche Zeit, wo die Pilatuslegende in Italien ihre erste schriftliche Aufzeichnung fand, taucht die Kunde von der Schuld und Strafe eines anderen Verfolgers Christi im Abendlande auf. Die Chronisten von St. Albans in England, Roger von Wendower († 1237) und nach ihm Matthew Paris[2]) († 1259), dessen lateinisch geschriebene 'Geschichte Englands von Wilhelm dem Eroberer bis zum letzten Jahre Heinrichs III.' 1571 in London und 1589 in Zürich bei Froschauer gedruckt wurde, berichten zum Jahre 1228, wie ein zum Besuch der heiligen Reliquien nach England gekommener Erzbischof aus Gross-Armenien dem Abt und den Konventualen von St. Albans auf Befragen erzählt habe, dass in Armenien ein gewisser Cartaphilus noch lebe, der einst bei der Verurteilung Christi als Pförtner des Pilatus zugegen gewesen sei und dem den Gerichtssaal verlassenden Jesus mit der Faust einen Stoss in den Rücken gegeben

---

1) Vgl. Th. Graesse, Die Sage vom Ewigen Juden, Dresden und Leipzig 1844; = Der Tannhäuser und der ewige Jude, Dresden 1861, S. 74–130; Gaston Paris, Les légendes du moyen-âge, 2. édition, Paris 1904, S. 149—221: Le Juif errant (1880. 1891); L. Neubaur, Die Sage vom ewigen Juden, Leipzig 1884; 2. durch neue Mitteilungen (24 Seiten) vermehrte Ausgabe, Leipzig 1893; ferner Bibliographie der Sage vom ewigen Juden im Centralblatt für Bibliothekswesen 10, 249—267. 297—316 (1893).

2) Matthaei Paris, monachi Albanensis, Historia major, a Guilielmo conquaestore ad ultimum annum Henrici tertii. Tiguri in officina Froschoviana 1589 p. 339. Die erste Londoner Ausgabe von 1571 ist wieder abgedruckt in Matthaei Parisiensis Chronica maiora ed. Luard (London 1880) 3, 161 und 5, 340f. (Besuch von 1252).

habe mit den Worten: „Geh schneller, Jesu! Was zögerst du?“ Da habe Jesus mit strengem Antlitz sich umgewendet und geantwortet: „Ich gehe, du aber sollst warten, bis ich wiederkomme.“ Seit dieser Zeit wartet Cartaphilus, der in der Taufe durch Ananias den Namen Josephus erhalten hat, auf die Wiederkehr Christi, von dem er für seine unwissentliche Sünde Verzeihung am jüngsten Tage erhofft. Er verkehrt viel in beiden Armenien, wird auch dort von Leuten aus allen Ländern besucht, denen er mit Ernst und Bescheidenheit Auskunft über die heilige Passion, die Auferstehung und Himmelfahrt, die Aussendung der Apostel usw. gibt. Er ist ein nüchterner und frommer Mann, verkehrt nur mit Bischöfen und Prälaten der Kirche, zu deren Tafel er sich ziehen lässt, weist aber alle Geschenke zurück. Alle 100 Jahre verfällt er in einen ekstatischen Schlaf, aus welchem erwachend er sich wieder in dem Alterszustand befindet, in dem er zur Zeit der Passion Christi war. Als Zeugen für die Richtigkeit dieser Erzählungen werden zitiert ein französischer Ritter aus Antiochia, welcher dem Erzbischof als Dolmetscher diente und einem Diener des Abtes von St. Albans, Heinrich Spigurnel, persönlich bekannt war, ferner der Ritter „Richard von Argentomium“, der als Pilger im Morgenlande gewesen war, und der Bischof Galeranus von Beyrut in Syrien. 1252 kamen andere Armenier, darunter ein Bruder des Erzbischofs, nach St. Albans und bezeugten, dass Cartaphilus noch lebe.

Für uns ist dieser Bericht darum wichtig, weil sein Inhalt gegen Ende des 16. Jahrhunderts, kurz vor Erscheinen des ältesten Volksbuches über den Ewigen Juden, in der Schweiz durch den Druck verbreitet wurde. An sich gehört diese Legende nur indirekt zum Sagenkreis des Ewigen Juden. Denn Cartaphilus, in dessen Namen jener Jünger steckt, der beim heiligen Abendmahl am Herzen Jesu lag und von dem die Rede unter den Aposteln ging: „Dieser Jünger stirbt nicht“, ist als Pförtner des Pilatus kein Jude, sondern ein Römer oder Grieche; er muss auch nicht in der Welt herumwandern, sondern bleibt im Orient. Aber Züge der Josephus-, der Malchus- und der Ahasverlegende sind doch in der Figur deutlich, und jedenfalls war diese Form in Europa populär, bis sie durch die italienische von Buttadeo und die deutsche von Ahasver abgelöst wurde oder mit ihr verschmolz. Im gleichen Jahre wahrscheinlich wie in St. Albans war der armenische Erzbischof auch in Köln und in Tournai, wo er sich um die Fastenzeit drei Tage lang aufhielt und die Erzählung von Cartaphilus wiederholte, ohne dessen Namen zu nennen. Wenigstens kommt er in der um 1243 geschriebenen Chronik des wallonischen Reimers Philippe Mousket[1]) nicht vor. Über die Versündigung

1) Chronique rimée de Philippe Mouskès, publiée par le Baron de Reiffenberg 2, 491 v. 25485 (1838) und MG. Scr. 26, 777. Unsere Stelle ist auch abgedruckt bei Graesse (1845) S. 53ff. und bei Neubaur (1884) S. 109.

des Cartaphilus lag Mousket eine andere Tradition vor: Als die treulosen Juden den Sohn Gottes zum Kreuzestode führten, sprach dieser Mann zu ihnen: „Wartet ein wenig! Ich komme auch mit, um den falschen Propheten sterben zu sehen.“ Jesus wendet sich um, sieht ihn an und sagt: „Sie werden nicht auf dich warten, du aber wirst auf mich warten.“ — Diese Variante verlegt also den Schauplatz der Versündigung an den Weg nach Golgatha, mildert aber die Schuld erheblich, so dass die Strafe fast unverständlich wird. Ganz klar hingegen sind beide in den Erzählungen, welche seit der Mitte des 13. Jahrhunderts in der Levante und in Italien umgingen über den Mann, der Christus geschlagen hatte und dafür verdammt worden war, bis zum jüngsten Tage zu leben und zu wandern.

Der erste, der von ihm spricht, ist 1250—55 Sir Felippe de Novaire[1]), welcher in seinem ‘Livre de forme de Plait’, einer Aufzählung der Formeln, die in den Gerichtshöfen von Cypern und Jerusalem im Gebrauche waren, den Jehan Boutedieu als Beispiel aufführt eines ungewöhnlich lange lebenden Menschen. Dabei scheint angenommen, dass der Boutedieu, d. h. der, welcher Gott gestossen hat, im Orient lebe. Um das Jahr 1300 macht Cecco Angiolieri[2]), der bekannte Feind Dantes aus Siena, in einem Sonette die nämliche Anspielung. In den Reisehandbüchern für den Gebrauch der Pilger[3]) in Jerusalem, die in Handschriften des 14. und 15. Jahrhunderts vorliegen, wird gleich nach der Station des Simon von Kyrene und dem Hause des Judas das Haus des Johannes Buttadeus erwähnt, „welcher den Herrn stiess und schalt, da er gebunden zum Kreuzestode ging, und dafür bis zum jüngsten Tage am Leben bleiben muss.“ In einer handschriftlichen italienischen Pilgererzählung[4]) von 1274 berichtet ein Wallfahrer einem Eremiten seinen Entschluss, jenen Mann im Orient aufzusuchen, zu dem Christus sagte: „Ich werde gehen, du aber erwarte mich, bis ich wiederkomme!“ In diesen Erzählungen haftet die Figur des Verbrechers immer noch an dem Tatorte oder wenigstens dem Erdteile seines Verbrechens. Aber das Interesse, welches die aus Italien, besonders aus Siena und Florenz, stammenden Erzähler an dem Vorgang nehmen, beweist doch, dass der Buttadeo eine in Italien populäre Figur war.

Und in der Tat soll ein Mann dieses Namens 1267 Forli in der Romagna auf seinem Wege nach San Jago passiert haben. Zeuge dafür

1) Livre de forme de Plait par Sir Felippe de Novaire im Recueil des Historiens des Croisades 1, 570 (Paris 1841) zitiert nach Neubaur (1893) S. 2 und Gaston Paris p. 191.

2) Nach Neubaur (1893) S. 2.

3) Z. B. in der nicht publizierten Hs. 63 der Bibliothek von Evreux, genannt Liber terre sancte, und in dem 1822 zu Florenz gedruckten Viaggio in terra santa fatto e descritto da Ser Mariano da Siena nel 1431 (vgl. Gaston Paris p. 198).

4) Hs. der Magliabecchischen Bibliothek in Florenz, ed. F. Cassini, Bologna 1882; vgl. Neubaur (1893) S. 1 und Romania 1883, 112.

ist der berühmte Astrolog Guido Bonatti[1]) aus Forli, den Dante (Inferno XX, 118) in die Hölle versetzt hat und der unter den wenigen, welche „die grossen Jahre Alcocoden gelebt haben“, einen gewissen Ricardus nennt, der behauptete, ein Schildträger Karls des Grossen oder des Oliver gewesen und 400 Jahre alt zu sein. Bonatti hat ihn selbst zu Ravenna im Jahre 1223 gesehen. Ferner nennt er den Johannes Buttadeus, der zur Zeit Jesu Christi gelebt haben wollte usw. wie in der gewohnten Erzählung. — Jener Ricardus war sicherlich ein Betrüger, der sich darin gefiel, die Rolle des sagenhaften Johannes a Stampis oder a Temporibus wieder aufzunehmen, der 1139 im Alter von angeblich 341 oder 361 Jahren gestorben war. Aber der Betrüger hat, namentlich durch die Anerkennung, die er am Hofe Friedrichs II. fand, Schule gemacht. Sein Nachahmer benutzte die oben angeführten, aus dem Orient stammenden Legenden, die in Italien besser zogen als die dem Sagenkreise Karls des Grossen entnommenen. Die leibhaftigen Erscheinungen des Giovanni Bottadio mehren sich in Italien und nehmen bald eine gewisse Regelmässigkeit der Phasen von 100 zu 100 Jahren an. Zwischen 1310 und 1320 soll er in Mittelitalien gewesen sein. Autorität dafür ist Antonio di Francesco di Andria[2]), dessen Begegnung mit dem geheimnisvollen Wanderer zwar erst 100 Jahre später fällt, dem aber die ‘alten Leute’ die Wahrheit der früheren Erscheinung bestätigt haben. Um 1400 passierte Bottadio Siena und erklärte ein eben fertig gewordenes Bild des kreuztragenden Heilandes von Andrea di Vanni für das ähnlichste, das er je gesehen habe. Dies hat Sigismondo Tizio[3]), der Chronist von Siena, von alten Leuten erkundet; was sonst das Volk Wunderbares von Johannes Buttadeus erzähle, hält er für unglaubwürdig.

Auch in den Berichten von Augenzeugen über die Begegnungen mit Giovanni Bottadio im 15. Jahrhundert ist Dichtung und Wahrheit so durcheinander gemischt, dass wir den wahren Charakter der Person, welche als ewiger Jude die Städte Mittelitaliens durchzog, nicht genau feststellen können. Jedenfalls hat er seine Rolle gut gespielt. Er nannte sich lieber ‘Servo di Dio’ (Knecht Gottes) als Bottadio, welchen Namen er nicht richtig fand und durch Batté-Iddio (welcher Gott schlug) ersetzt wissen wollte. Diese Äusserung Giovannis, die Antonio di Andrea in seinem Tagebuch aufzeichnete, beweist einmal, dass Giovanni doch nicht alle italienischen Dialekte verstand und sprach, wie man es von ihm behauptete, und ferner, dass ihm über die Misshandlung, welche Christus erfahren hatte, verschiedene Traditionen geläufig waren. Diejenige, der

---

1) Guidonis Bonati Foroliviensis Mathematici de astronomia tractatus X (Basel 1550) p. 209. Eine deutsche Ausgabe von dem Traktat Bonattis erschien in Basel 1572. Ich zitiere nach Gaston Paris p. 189—91 und Neubaur (1884) S. 11. 71f. 111.

2) Vgl. Gaston Paris p. 207 und Neubaur (1893) S. 3.

3) Vgl. Gaston Paris p. 190.

er selbst den Vorzug gab, lautet folgendermassen: Als Jesus den Berg Golgatha hinaufstieg, während seine Mutter und andere Frauen ihm unter Weinen und Klagen folgten, wandte er sich, um mit ihnen zu sprechen. Da stiess ihn Giovanni mit der Faust in die Rippen und sagte: „Geh schnell“, worauf Jesus antwortete: „Du selbst wirst so schnell gehen, dass du auf mich warten musst.“ Ich muss es mir versagen, auf die Abenteuer und Gespräche einzugehen, die Giovanni in den Jahren 1416 ff. hatte auf dem Wege zwischen Borgo a San Lorenzo und Bologna, namentlich in dem Dorfe Scaricalasino[1]), in Vicenza, in den Marken von Treviso und Ancona, in Agliana, wo der Podestà Salvestro Mannini[2]) ihn einem Verhör unterzog, und besonders in Florenz, wo er nicht nur die etwas naiven Gebrüder Andrea, sondern auch Messer Lionardo d'Arezzo, den gelehrten Kanzler der Signoria, und Giovanni Morelli, den Vikar des Mugello, durch seine Kenntnisse und geheimen Künste verblüffte. Sie lesen sich nach dem Urteil von Gaston Paris in den Originalen, welche S. Morpurgo[3]) in einer trefflichen Schrift nach zeitgenössischen Aufzeichnungen gegeben hat, wie Renaissancenovellen des Trecento und sind auch von kulturhistorischem Interesse. Ich hebe nur diejenigen Züge hervor, welche der Sage vom ewigen Juden schon vorher angehörten oder durch Giovannis Auftreten in sie hineingebracht worden sind: Giovanni ist menschenfreundlich, namentlich gegen Kinder, er geht wunderbar schnell und heimlich, er trägt Mönchskleider, hat kein Gepäck und geht barfuss oder trägt nur eine Sandale, er kennt alle Sprachen und Dialekte, alle Geheimnisse und die Zukunft, gibt gern und uneigennützig den vielen Fragern guten Rat. Er meidet die Menge nicht, weicht aber indiskreten Fragen über die heiligsten Dinge geschickt aus. Er kann sich und seine Begleiter unsichtbar machen, Ketten und Bande fallen von ihm ab, und er entschwindet aus dem festesten Gefängnis; er ist gastfrei, lässt sich in Essen und Trinken nichts abgehen, öffnet dann die Hand und lässt die dem Wirte zukommenden Münzen herausfallen, die sich immer wieder ersetzen. Er schläft in keinem Bette und weilt nie länger als drei Tage in einer Provinz. Er soll alle 100 Jahre wiederkehren und wandern bis zum jüngsten Tage. — Kurze Zeit nach diesem wiederholten Auftreten verschwindet der Bottadio aus Italien, aber seine etymologischen Spuren sind in dem Juan Espera-en-Dios oder Voto-a-Dios spanischer und portugiesischer Legenden und Theaterstücke des 16. und 17. Jahrhunderts, dem Boudedeo eines bretonischen Gwerz oder geistlichen Volksliedes, ja dem Bedeus der Siebenbürger Sachsen noch im 18. und 19. Jahrhundert erhalten.[4])

1) Vgl. Gaston Paris p. 207. Neubaur (1893) S. 4f.

2) Vgl. Gaston Paris p. 218. Neubaur (1893) S. 5.

3) S. Morpurgo, L'Ebreo errante in Italia (Florenz 1891). Vgl. Gaston Paris und Neubaur.

4) Vgl. Gaston Paris p. 180. 188. 195f. 200.

In einem kleinen provenzalischen Mysterium des 15. Jahrhunderts[1]) figurieren im Personenverzeichnis neben den Henkern Christi Botadieu und Malchus. Der letztere, im Evangelium ein römischer Kriegsknecht, dem Petrus das Ohr abhaut, Christus aber es wieder anheilt, ist in der mittelalterlichen Legende zu einem der Henker geworden, welcher Christus mit einem eisernen Handschuh ins Gesicht schlägt. Zur Strafe muss er in einem unterirdischen Gefängnis auf die Wiederkehr Christi oder auf den jüngsten Tag warten. Manche Pilger haben ihn in Jerusalem in seinem Verliesse noch lebend gesehen, und die Volksbücher entwerfen schauerliche Schilderungen von dem Unglücklichen. Andere haben wenigstens seine verruchte Hand im Tempel Salomonis an einem Pfeiler hangen sehen. So unter anderen Jan Aertsz[2]) aus Mecheln, der sich 1484 einer portugiesischen Expedition ins heilige Land angeschlossen hatte und dessen Reiseaufzeichnungen in Handschriften des 16. Jahrhunderts und in Flugblättern von 1595 und 1652 grosse Verbreitung gefunden haben. Er erzählt darin ausser von Malchus Hand auch von einem zu Jerusalem hinter acht hölzernen und einer eisernen Tür gefangen gehaltenen Manne, Jan Roduyn oder Baudewyn, der unseren Herrn, als er mit dem Kreuze beladen vorüberschritt, von der Schwelle seines Hauses aus mit Scheltworten zu eiligerem Todesgange gehetzt hatte, worauf ihm Jesus antwortete: „Ich werde gehen, und du wirst stille stehen, und jedes Jahr wirst du nach meiner Rückkehr fragen.“ Und in der Tat fragt er jeden Karfreitag, ob der Mann mit dem Kreuze nicht wiedergekommen sei. In dieser Erzählung liegt eine Verwechslung in bezug auf die Strafe mit der Malchuslegende vor, sonst aber beweist sie, dass die Legende von dem ewigen Juden in Jerusalem haften geblieben war.

In allen bisher besprochenen Wandlungen der Sage ist an dem guten Glauben der Zeugen, die von ihr sprechen, nicht zu zweifeln, und selbst der in Italien um 1416 als Bottadio Wandernde war noch ein naiver Betrüger. Vom Ende des 15. Jahrhunderts weg kommt aber ein neues Element in die Legende, das der raffinierten literarischen Fälschung. Diese findet sich zuerst bei einem verwandten, aus der Pilatuslegende stammenden Stoffe. Schon das Mittelalter hatte in den Akten des Pilatus, welche später das Evangelium des Nikodemus heissen, Anläufe zu solchen Erfindungen gemacht; dahin gehören der Briefwechsel des Pilatus mit Tiberius, der angebliche Bericht des Herodes an den Senat, die beide von der Verurteilung Christi handeln. Jetzt aber ging man darauf aus, die Akten dieses Prozesses, der die ganze Christenheit interessierte, kunstgerecht wiederherzustellen. Wer zuerst Hand an dies unnütze Werk gelegt hat, wissen wir nicht. Zwar findet sich das Urteil des Pilatus über

1) Vgl. oben S. 143 und Gaston Paris p. 193f.
2) Vgl. Neubaur (1884) S. 12 und 111 und (1893) S. 8.

Jesus abgedruckt im 'Reißbuch gen Hierusalem' des Melchior Lussy (Freiburg im Uechtland, bei Abraham Gemperlin 1590 S. 31—35). Der Verfasser, der als Landamman in Nidwalden seine Reise 1583—84 machte, berichtet: „Die Abschrifft dieser Urtheil ward mir auf meiner Pilgerfahrt in Hebraischer Sprach mitgeteilt, welche ich in Frantzösische und volgends in unser Teutsche Sprach verdollmetschen lassen." Trotz dieser Behauptung ist Lussy nicht der Fälscher; denn L. Neubaur[1]) hat in seinen gründlichen Studien über die Sage vom ewigen Juden einen zu Paris 1581 erschienenen 'Trésor admirable de la sentence de Pilate contre Jésus Christ' und eine in Magdeburg bei Johann Francke 1584 erschienene 'Glaubwürdige, warhaffte ordentliche Verzeichnus und Beschreibung des ergangenen unschuldigen Bluturteils usw.' nachgewiesen. Beide Flugschriften erzählen, dass die Sentenz des Pilatus in der Stadt Aquila in einem Marmorkästlein verborgen und mit hebräischen Buchstaben auf Pergament geschrieben beim Abbruch eines Hauses zum Vorschein gekommen sei. Ähnlich sollten später die Protokolle des Hohen Rates von Jerusalem über die Verurteilung Christi, „wie sie auf einer ehernen Tafel gestanden" von einem Herrn Anton oder Heinrich Rantzau, der 1623 eine Reise ins gelobte Land machte, abgeschrieben und nach Hause gebracht worden sein, eine ebenso plumpe Fälschung und Buchhändlerspekulation wie die, zu der wir jetzt übergehen.

Nachdem das ganze 16. Jahrhundert hindurch keine Kunde von dem im Abendlande wandernden ewigen Juden erschollen war (denn seine angeblichen Besuche in Hamburg 1542, in Madrid 1574 und in Danzig 1599 sind Fiktionen), erschien 1602 die erste Ausgabe des Volksbuches, welches diese Figur mit einem Schlage in ganz Mittel- und Nordeuropa populär machte und eine wahre Flut von Flugschriften, Volksliedern, Holzschnitten und Abhandlungen in allen Sprachen hervorgerufen hat. Der schon genannte Sagenforscher L. Neubaur hat 1893 an Ausgaben dieses Volksbuches von 1602 bis 1850 zusammengestellt: in deutscher Sprache 61, in vlämischer 3, in französischer 10, in dänischer 4, in schwedischer 10; dazu 139 Schriften und Aufsätze über die Sage aus den Jahren 1604 bis 1893. Aus dieser Flut wollen wir nur einiges herausfischen, was geeignet ist, unsere These von der besonderen Entwicklung dieser Sage in der Schweiz zu unterstützen. Dabei können wir gleich mit der ersten Ausgabe beginnen. Diese „Kurtze Beschreibung und Erzaehlung von einem Juden mit Namen Ahasverus" ist angeblich gedruckt „zu Leyden bei Christoff Creutzer Anno 1602". Dass dies ein Pseudonym ist, geht schon aus der Druckernotiz unter der zweiten, in der gleichen Offizin und mit den gleichen Lettern gedruckten und mit der Editio princeps genau übereinstimmenden Ausgabe hervor: „Gedruckt zu Bautzen

---

1) Vgl. oben S. 143[1].

bei Wolffgang Suchnach anno 1602.“ Dass ferner Leyden und Creutzer Anspielung auf die Passion, Bautzen für 1602 eine anachronistische Orthographie und Wolffgang Suchnach ein Vexiername sei, ist nachgewiesen. Gerade der letztere führt uns aber vielleicht auf die richtige Spur. Weller (Die falschen Druckorte 1858 S. 9) schreibt unter anderem den folgenden Druck: „Eine newe Zeitung, vom jetzigen Auffruhr und grossen Entbörung, in Teutschlandt, wie dieselbige mehrentheils von den zarten Jesuiten und Pfaffen angespunnen, gedruckt zu Leiden bey Wolffgang Suchnach 1610“ dem Basler Buchdrucker Johannes Schröter zu. Dieser war, wie mir Dr. C. Chr. Bernoulli freundlichst mitgeteilt hat, aus Schleisingen in Württemberg gebürtig und wurde 1591 Bürger zu Basel. Seine Drucke sind von 1597 an nachzuweisen; er war öfter für Ludwig König tätig, als selbständiger Drucker gab er meistens kleinere Schriften, wie Disputationen, Leichenpredigten, geistliche Lieder und dgl. heraus. Leider besitzt die Universitätsbibliothek in Basel die ältesten Ausgaben des Volksbuches vom Ewigen Juden nicht, so dass man nicht durch Typenvergleichung herausbringen konnte, ob Schröter der Drucker dieser ersten Ausgaben ist oder nicht. Was mich aber in meiner, übrigens schon von Neubaur geäusserten Vermutung, dass Basel die Heimstätte des Volksbuches über den Ewigen Juden sei, bestärkt, ist folgendes. Eine der ältesten Ausgaben, angeblich gedruckt „zu Dantzig bei Jacob Rothen Erben, im Jahr 1602“, aber tatsächlich nach einer der Ausgaben „Bautzen bei Wolffgang Suchnach“ gemacht, enthält zum erstenmal den Zusatz zum Titel: „Kurtze Beschreibung und Erzehlung von einem Juden, der sich nennet Ahaßverus, aber von Guidone Bonato, einem vortrefflichsten Astronomo auß ursachen Johan Buttadeus genennt wird“ und auf Seite 7 in lateinischer und deutscher Sprache die oben erwähnte Nachricht des Bonatti über den Besuch des Buttadeus in Forli im Jahr 1267. Nun ist die zweite lateinische Ausgabe von Bonattis astronomischem Traktat in Basel 1550, eine deutsche in Basel 1572 erschienen.

Wenn wir also einstweilen annehmen, der unbekannte Verfasser des Volksbuches sei in Basel zu suchen, so bleibt es rätselhaft, wie er dazu gekommen ist, den Generalsuperintendenten der evangelischen Landeskirche von Schleswig - Holstein zum Hauptzeugen für seine Erfindung zu machen. Beziehungen des Paul von Eitzen oder seines Landesherrn und geistlichen Oberhirten, des Herzogs Adolf von Holstein-Gottorp, mit Basel sind nicht nachzuweisen, und ob Eitzen die von späteren Literarhistorikern [1]) ihm zugeschriebene Absicht ausgeführt hat, einen Kommentar zur Passionsgeschichte zu schreiben, ist sehr zweifelhaft. An sich ist die formale Erfindung des Volksbuches nicht schlecht. Es berichtet bekanntlich in der Form eines Briefes, datiert Schleswig den 9. Junii anno 1564, dass der

1) Moller, Cimbria litterata 3, 236 (nach Neubaur 1893 S. 10).

Bischof von Schleswig dem Briefschreiber und anderen Studenten erzählt habe, wie er als Student zu Wittenberg im Winter 1542 zu seinen Eltern nach Hamburg gereist sei und dort die Bekanntschaft des ewigen Juden in der Kirche gemacht habe. In einem Anhang wird beigefügt, dass die im Auftrage des Herzogs Adolf wegen rückständiger Soldgelder nach Spanien geschickten Secretarius Christoph Ehringer und M. Jacobus von dort die Nachricht zurückgebracht hätten, sie hätten den ewigen Juden 1574 zu Malduit in bekannter Gestalt und Kleidung angetroffen und er habe ein gutes Spanisch geredet. Am Schluss des Briefes ist noch hinzugesetzt: „Dieser mann oder Jud, soll so dicke Fußsohlen haben, dass mans gemessen, zweyer Zwergfinger dick gewesen, gleich wie ein horn so hart wegen seines langen gehen und Reysen, er soll auch anno 1599 zu Dantzig im December gesehen worden sein.“ In dem nach der Sitte der Zeit sehr ausführlichen Titel und im Text wird gerühmt, wie der Ewige Jude an Paul von Eitzen über das, was sich in den orientalischen Landen seit Christi Tod zugetragen, über die Taten und den Märtyrertod der Apostel usw. ausführlichen und guten Bericht gegeben habe. Aber aus dem Flugblatt selbst gewinnen wir den Eindruck, dass dessen Verfasser ausser dem, was er bei Paris und Bonatti gelesen hatte, über Ahasver herzlich wenig wusste und ziemlich arm an Erfindungskunst war. Was er Neues hinzugefügt hat und warum, wollen wir in Kürze auseinandersetzen. Der Ewige Jude ist ein Schuster und heisst Ahasver. Dieser Name ist höchst ungeschickt gewählt, weist aber, wie Gaston Paris bemerkt, auf einen protestantischen Autor; ein Katholik würde die Form der Vulgata Asverus gewählt haben. Seine Verschuldung ist die allgemeine der Juden, er habe an der Gefangennahme und Verurteilung Christi tätigen Anteil genommen, und eine persönliche, er habe sein Hausgesinde zur Betrachtung des Todesganges aufgefordert und Christus, da er ausruhen wollte, von seiner Türe weggewiesen und zum Tode gehen heissen. Dem entspricht auch die Strafe; er muss immer wandern, sieht seine Frau und Kinder nicht wieder, seine Vaterstadt nur in Trümmern. Nach seiner eigenen Meinung soll er als lebendiger Zeuge für Christus gegen die Juden und die Ungläubigen dienen, vielleicht bis zum jüngsten Tage. Deswegen kann er auch Blasphemien nicht ausstehen. Als Almosen nimmt er nur 2 Schillinge, die er gleich wieder den Armen gibt, denn Gott lässt es ihm an nichts fehlen. In der Kirche macht er sich auffällig durch seine Devotion. Dass er getauft sei, behauptet er nicht, spricht aber von der Passion wie ein Christ.

Das ist, wie man sieht, ein ziemlich ärmlicher Inhalt, und aus diesem protestantischen Traktätlein gegen Juden und Atheisten wäre sicherlich nicht die populäre Legende entstanden, wenn in der Weiterentwicklung nicht die volkstümlichen Züge der Sage, wie sie in Italien umgingen, sich auf unbekannten Wegen wieder in dem Volksbuch, ja in den Streit-

schriften der Gelehrten für und wider den ewigen Juden eingefunden hätten. Diese Entwicklung müssen wir nun im Fluge durcheilen, nur da verweilend, wo wir für unseren Hauptzweck Belehrung finden. Denn dieser ist eben nicht, die ganze Sage auszuschöpfen, sondern ihre schweizerischen Formen zu erklären.

Die neue Kunde verbreitete sich ausserordentlich rasch, und mit ihr mehrten sich schneeballartig die Erscheinungen Ahasvers und die Flugschriften, die diese beschrieben.[1]) Zum 14. Januar 1603 notierte sich der Lübecker Jurist Anton Colerus[2]) in sein Tagebuch, dass der ewige Jude in der Stadt gewesen sei; im Jahre 1604 war es nach Cluver[2]) allgemeines Gerede, dass der ewige Jude sich in Sachsen zeige. Im nämlichen Jahre erklärte der Pariser Advokat Rodolphe Bouthrais[3]), dass ganz Europa den ewigen Juden kenne und das Volk in Frankreich allenthalben von ihm spreche. In der Tat ist eine 'Complainte en forme et manière de chanson' über die Thema, zu singen nach der Melodie 'Dames d'honneur usw.', dem 1610 zu Bordeaux erschienenen 'Discours véritable d'un juif errant'[4]) einverleibt, welcher nichts anderes ist als die Übersetzung des deutschen Volksbuches mit geringen Änderungen des Lokals. Dagegen bestreitet der Jesuit Jules César Boulenger[5]) 1604, dass Ahasver je in Paris gewesen sei. Aber noch im gleichen Jahre im Oktober sah ihn der Jurist Louvet[6]) mit anderen Personen in Beauvais beim Verlassen der Kirche, wie er Kinder zum Respekt vor den heiligen Dingen mahnte, kam aber nicht dazu, selber mit ihm zu sprechen. Besser scheint dies zwei Edelleuten geglückt zu sein, die ihm ebenfalls 1604 in der Champagne begegneten.[7]) 1614 wird er in Fontainebleau, Châlons-sur-Marne und Isle-de-France gesehen, wo er auf den Prinzen Condé stösst

---

1) Die Editio princeps des Volksbuches von Ahasver ist wieder abgedruckt bei Graesse, Die Sage vom Ewigen Juden (1845) und bei Neubaur 1884 S. 53—65. Faksimile des Titels der Ausgabe von 1619 bei Koenig, Geschichte der deutschen Literatur 1, 253 (1893). [Zu Neubaurs Nachweisen sei noch ein 1616 verfasstes Gedicht Daniel Sudermanns im Berliner Ms. germ. fol. 86, Bl. 422a nachgetragen.]

2) Henricus Bangertus, Commentarius de ortu, vita et excessu Ant. Coleri Icti Lubecensis und Cluver, Historiarum totius mundi epitome a prima rerum origine usque ad annum Christi 1630 (Breslau 1673) p. 713; zitiert nach Neubaur 1884 S. 114 und 115.

3) Rud. Botereius, Commentariorum de rebus toto paene orbe gestis (1594—1609) liber XI, p. 385; zitiert nach Neubaur 1884 S. 119.

4) Vgl. Neubaur 1893 S. 15f.

5) I. C. Boulenger, Historia sui temporis (Paris 1604) p. 357; vgl. Gaston Paris p. 173 und Neubaur 1884 p. 120.

6) Louvet, Histoire et antiquités du diocèse de Beauvais (Beauvais 1635) 2, 677; zitiert nach Gaston Paris p. 173f.

7) (P. V. P. Cayet), Chronologie septénaire de l'Histoire de la Paix entre les Roys de France et d'Espagne, Allemagne etc. depuis le commencement de l'an 1598 jusques à la fin de l'an 1604. A Paris 1605, Bl. 442—446 (zum Jahr 1604): 'Histoire d'un Juif errant'.

und ihm Vorwürfe macht, dass er die Waffen gegen seinen König und dessen Mutter führe.[1]) Dies ist meines Wissens der einzige Fall, wo sich Ahasver in politische Dinge mischt, wie das Bottadio in Italien regelmässig tut. Aber in Frankreich hat die Legende überhaupt die volkstümliche Form wieder gewonnen, wie die sprichwörtlichen „cinq sous du Juif errant" und sein in Verse gebrachter Dialog mit dem „bon homme Misère"[2]) beweist. Cyrano de Bergerac zählt in seiner „Lettre pour les Sorciers" und damit übereinstimmend in einer Szene des Pédant joué unter den ihm bekannten dämonischen Erscheinungen neben dem Paladin Hugo von Tours, dem Teufel Vauvert und dem wilden Jäger aus dem Walde von Fontainebleau auch den Ewigen Juden auf.[3]) Um die nämliche Zeit, wo Cyrano dies niederschrieb, 1644, will der angebliche 'Türkische Spion an den christlichen Höfen von Europa' (diese gefälschten Briefe sind von dem Italiener J. P. Marana[4]) 1689 verfasst) den Ewigen Juden unter dem Namen Michob Ader in Paris am Hofe Ludwigs XIV. angetroffen haben. Als Isaac Laquedem[5]) begegnet er im Sonienwalde, wo es auch sonst nicht geheuer ist, 1640 zwei Bürgern aus der Gerberstrasse in Brüssel und erzählt ihnen sein Erlebnis mit Christus und seine wunderbaren Abenteuer in aller Welt. 1681 soll er sich als Wallbruder mit dem Namen Ahasverus in der Pfalz[6]) herumgetrieben haben. 1694 tauchte der alte Cartaphilus[7]) wieder in England auf und mystifizierte die hohe Gesellschaft, wie die Herzogin von Mazarin nach Frankreich schrieb. Der Betrüger hatte Matthew Paris gelesen, gab sich aber, moderner und vornehmer, für einen 'Offizier des hohen Rates von Jerusalem' aus. Aber nicht nur die Namen, sondern auch die übrigen Personalien des Ewigen Juden werden sagenhaft verändert. Im Volksbuche von 1602, wird er, ich glaube, zum ersten Male als Schuster bezeichnet. Die Folge war, dass in späteren Auflagen desselben (der Zug ist für 1625 bezeugt, vielleicht schon wesentlich älter) Ahasver den Christus

1) La Rencontre faite ces jours passez du Juif errant, par Monsieur le Prince, ensemble les Discours tenus entr'eux. Paris, Anth. du Breuil 1615; vgl. Neubaur 1884 S. 33 und 120.

2) Dieser Dialog ist skizziert bei Neubaur 1884 S. 35f. und zum Teil abgedruckt 1893 S. 17.

3) Vgl. H. Dübi, Cyrano de Bergerac, sein Leben und seine Werke (Bern, Francke 1906) S. 27 und 52. Cyrano hat seine Nachricht wohl aus Charron, Histoire universelle etc. (Paris 1621) c. 142.

4) (J. P. Marana), L'Espion du Grand Seigneur dans les cours des princes Chrestiens, Paris 1684. Vgl. Gaston Paris p. 187.

5) Dieser aus dem Hebräischen fabrizierte Name kommt noch in einer angeblich 1774, vielleicht aber erst 1800 entstandenen französischen 'Complainte' und in einem vlämischen Volksliede vor. Vgl. Gaston Paris p. 176f.

6) Joh. Georg Hadecus, Nathanielis Christiani Relation eines Wallbruders mit Namen Ahasverus, eines Juden 1681. Vgl. Neubaur 1884 S. 117.

7) Dom. Calmet, Dictionnaire de la Bible 2, 472.

mit seinem Handwerkszeug, einem Leisten schlägt. Deswegen empfängt er in der Taufe den Namen Buttadeus. Eine andere Überlieferung, in welcher die Erzählung von Ahasver verknüpft ist mit den Legenden vom Kreuzweg, von Judas, Veronica, Longin usw. und die uns in dem noch aus dem 17. Jahrhundert stammenden französischen Volksbuch: 'Histoire admirable du Juif errant'[1]) vorliegt, macht den Ahasver zum Sohne eines Zimmermanns aus dem Stamme Naphthali. Die 'Histoire admirable' legt grosses Gewicht auf die Wanderungen des Ewigen Juden, was dem Verfasser Gelegenheit gibt seine phantastischen Kenntnisse in Geographie und Kuriositäten auszukramen. Für die Sage von Ahasver lernen wir daraus nichts, dagegen wohl aus einer Bemerkung des deutschen Alchimisten Libavius.[2]) Dieser polemisiert in seiner 1604 gedruckten 'Praxis Alchymiae' gegen die Meinung von der Langlebigkeit des Ahasver, die er mit den Fabeleien vergleicht, die die Adepten über Paracelsus erzählen. Er findet Widersprüche in der Tradition; denn man behaupte, Ahasver habe nach seiner Tat nicht mehr nach Jerusalem zurückkehren dürfen, und doch finde er die Stadt nach einigen Jahrhunderten so verwüstet, dass er sie nicht wieder erkannte; ferner habe er die Geschichte aller Ereignisse im Orient erzählen können, während er doch nach einigen Jahrhunderten in eine Gegend kam, die er nicht wieder erkannte; endlich nennen ihn einige Ahasver, andere Buttadeus oder noch anders. Den ersten Widerspruch, der keiner ist, schöpfte Libavius aus seiner Lektüre des Volksbuches, den zweiten aber konnte er weder dort noch bei Bonatti, den er offenbar kennt, finden. Wir begegnen hier der ersten Anspielung auf den gewiss sehr alten Sagenzug, wonach der ewige Wanderer immer nach hundert oder mehr Jahren die früher durchwanderte Gegend zum Schlimmeren verändert findet. Diese Form ist besonders in den schweizerischen Sagen stark entwickelt.

Diese periodischen Veränderungen im Klima der Gegenden, durch welche Ahasver kommt, sind der italienischen Legende von Bottadio unbekannt; es ist auch nirgends eine Andeutung dafür vorhanden, dass der verfluchte Ahasver andern Schaden bringe, wie dies im Koran von Samiri, dem Verfertiger des goldenen Kalbes, erzählt wird, dessen Nähe Fieber erzeugt. Auch geben die Worte Christi an den Verdammten dazu keine Veranlassung. Sie lauten in dem Volksbuch von 1602: „Ich will stehen und ruhen, du aber solt gehen“; die Verballhornung, welche ihnen der angebliche Chrysostomus Dudulaeus[3]) aus Westfalen in einer un-

---

1) Die bekannteste Ausgabe ist 'Histoire admirable du Juif errant' etc., Bruges 1710. Vgl. Gaston Paris p. 175f. und Neubaur 1884 S. 33—36 und 121.

2) Libavius, Praxis Alchymiae, Frankfurt 1604 p. 637. Vgl. Neubaur 1884 S. 114.

3) Der Name ist offenbar fingiert; woher er stammt und zu welchem Zwecke er erfunden wurde, ist bisher nicht herausgebracht worden. Abgedruckt ist diese Auflage des Volksbuches als No. 10 bei Neubaur 1884 S. 53—65.

datierten Ausgabe des Volksbuches hat angedeihen lassen, lautet: „Ich will alhie stehen und ruhen, aber du solt gehen biß an den jüngsten tag.“ Als Wanderer, der nicht sterben kann, war übrigens Ahasver dem Volksbuch schon aus Paris und Bonatti bekannt. Auffällig ist, dass sich in einer angeblich „Zu Schleßwig bey Niclaus Wegener anno 1502 (sic!)“ gedruckten, aber von der Bautzener Ausgabe von 1602 abhängigen Ausgabe des Volksbuches hinter der Erzählung von dem Auftreten des Juden in Madrid noch der Zusatz findet, dass ein vornehmer Bürger der Hansestadt Bremen, seines Amtes ein Buchführer, in seiner Jugend in Danzig gewesen und daselbst den Juden in der Pfarrkirche vor dem Kruzifix habe stehen sehen und bezeugen hören, „das er die gantze Christenheit durchgezogen und noch keines gesehen, das dem Herren Christo so gleich und ehnlich gewesen, wie dasselbige.“ Diese Erzählung, die für Danzig und 1546 gar keinen Sinn hat, muss auf Umwegen aus der Chronik von Siena und von 1400 stammen und bestätigt unsere Meinung, dass die an Bottadio anknüpfenden Sagen auch in Deutschland bekannter waren, als man glauben sollte. Sagenhafte Züge aber kommen auch bei anderweitigem Auftreten des Ewigen Juden in Deutschland vor, auf die wir jetzt noch einzugehen haben.

Nach handschriftlichen Aufzeichnungen eines Kantors der Peter-Paulskirche in Naumburg, die der thüringische Theolog Mitternacht[1]) um 1630 aufgefunden haben will, soll sich in einem unbekannten Jahre der ewige Jude in eben dieser Kirche so auffällig benommen haben, dass ihn die einen für einen Verrückten, die anderen für einen Betrüger hielten, Als man ihn am anderen Tage verhören wollte, war er verschwunden. Ebenso taucht um das Jahr 1642 in Leipzig ein eisgrauer Mann in der Tracht des Ewigen Juden auf und verschwindet spurlos, als man ihn verhaften will.

Aus dem 18. Jahrhundert haben wir nur wenige gleichzeitig bezeugte Spuren von dem Ewigen Juden in Deutschland. Am 22. Juli 1721 wird er am Isartor in München nicht eingelassen, treibt sich dann hausierend in der Umgegend herum und erklärt das von dem Hofbildhauer Gabriel Loidl zu München aus Blei gegossene Kruzifix auf dem Gasteigberg für die „rechte Abbildung unseres Herrn und die Länge und in allen gleich.“ [2]) Diese einem Münchener Diarium einverleibte Notiz ist sichtlich eine Dublette aus dem erweiterten Volksbuch, auf lokale Verhältnisse und eine spätere Zeit übertragen. Ein andermal soll der Ewige Jude auf der Frankfurter Messe erschienen sein, um einen mit Pelz gefütterten Rock gefeilscht und dem Trödler eine Goldmünze mit dem Bildnis des Tiberius

---

1) J. S. Mitternacht, Dissertationes de Johannis XXI Paragr. 22. Apud Mart. Müllerum 1665. Vgl. Neubaur 1884 S. 115 und 117.

2) Nork in Scheibles Kloster 12, 428.

dafür gegeben haben, die er vor 1400 Jahren (sic!) in Rom erhalten haben wollte. Diese Legende ist zwar erst im 19. Jahrhundert notiert worden[1]), aber dass Interesse, welches der junge Goethe der Figur entgegenbrachte, scheint doch zu beweisen, dass Ahasver im 18. Jahrhundert in Frankfurt a. M. populär war. Nach einer Quelle, deren Alter ich nicht kontrollieren kann (ich habe die Notiz wie die meisten der vorhergehenden aus L. Neubaurs Schriften), soll der Ewige Jude die Neujahrsnacht von 1766 in einem Schafstall im Dorfe Altbach am Neckar in Württemberg zugebracht und sich durch eine noch 10 Jahre später vorhandene Inschrift für die Herberge bedankt haben. Zwei Jahre später finden wir ihn zum ersten Male in der Schweiz und zur Darstellung dieses den Erforschern der Sage nur ungenügend bekannten Besuches wollen wir nun übergehen.

Der Zürcher Pfarrer Johann Caspar Ulrich[2]) berichtet darüber in seiner 'Sammlung jüdischer Geschichten in der Schweiz' folgendes:

„Die zweyte Merkwürdigkeit, die wir von Bern zu berichten haben, betrift den ewigen oder unsterblichen Jud; wir haben schon in verschiedenen Helvetischen Reis-Beschreibungen wackerer Männer gelesen, daß man auf der Bernerischen Bibliothek einige Denkmahle vom unsterblichen Jud aufbehalte. Über dasjenige (hinaus), was wir schon aus diesen geschriebenen Reisebeschreibungen wußten, meldete uns noch unlängst ein hoher Gönner folgendes: Ich habe gestern mit dem Hr. N. H., der sich dermalen hier in Zürich befindet, geredt und Erläuterung begehrt über jüngst verdeutetes kostbares Stück, so auf der Oberkeitlichen Bibliothek zu Bern unter anderen aufbehalten wird, welches aus einem Stecken und einem paar Schuhen von dem Ewigen Juden bestehet. Er sagte mir, es seye wahr, daß diese köstliche Überbleibsel sich alldort befinden, und müsse man aus der Bibliothek etliche Tritte herunter in ein Souterain steigen, allwo ein Türkischer Habit zu sehen, den ein Herr Heerport dahin verehret. In gleichem Kabinet befinden sich auch des unsterblichen Juden Stecken und Schuhe. Der Stecken seye ziemlich grob und stark (vielleicht ist es Samgars Ochsen-Stecken), die Schuhe seyen auch ungemein gross, und von hundert Bletzen zusammengesetzet, und scheinen ein Meisterstück von einem Schuhmacher zu seyn, weil sie mit vieler Mühe, Fleiß und Geschicklichkeit aus gar vielen lädernen Theilen zusammengeflickt worden.“ — Über die Sage von Ahasver sagt Ulrich: „Die Sache ist nach der alten Tradition kurz folgende: Als unser Herr zum Tod des Creutzes ausgeführt worden, befande sich in Jerusalem ein Bürger, seines Handwerks ein Schuster, namens Ahasverus. Dieser wollte nicht zugeben, daß der ermüdete Heiland für seiner Haußthür etwas ausruhete, sondern schluge den Heiland mit dem Leist, den er eben in der Hand hatte; worauf ihn Christus mit zornigem Angesicht angesehen, und zu ihm gesagt habe: Ich zwar will hier ruhen, du aber solst gehen bis ich wiederkomme! Darauf der Jud sogleich sein kleines Kind, so er auf dem Arm gehabt, niedergesetzt, Christo zur Richtstatt nach-

1) Aus 'Souvenir d'un pèlerinage en l'honneur de Schiller', mitgeteilt von Baron de Reiffenberg im Annuaire de la Bibliothèque royale de Belgique 3, 200f. 1842. Vgl. Neubaur 1884 S. 116.

2) J. C. Ulrich, Sammlung jüdischer Geschichten in der Schweiz (1. Aufl. Basel 1768). 2. Aufl. Zürich 1770 S. 154.

gefolget, sein Leiden und Tod selbst mit angesehen, nachdeme aber nicht nacher Jerusalem wieder zurückkehren dörffen. Er habe also sein Weib und seine Kinder nicht mehr zu sehen bekommen, sondern seye in der Welt herumgereiset, habe sich tauffen lassen, und seye ein Christ worden, wandere aber noch bis auf den heutigen Tag umher."

Ulrich kennt und zitiert von der oben besprochenen Literatur den Mathaeus Paris, den Brief des Dudulaeus, datiert Reval 1614 und die 'Relation' des Pfälzer Predigers J. G. Hadecus von 1681, verweist im übrigen seine Leser auf die umständlichen Berichte bei Schudt und Holberg. Was er also nicht von diesen Gelehrten hatte (und dies ist gerade der Besuch Ahasvers in Bern) verdankte er seinem ungenannten Korrespondenten und dieser gewiss der in Bern umlaufenden Sage. Dass es Sage ist, was von den Reliquien des Ewigen Juden in Bern berichtet wird, geht aus dem Umstande hervor, dass in keiner der zahlreichen gedruckten Reisebeschreibungen (die 'geschriebenen' sind eine Flunkerei Ulrichs) von 1621 ab, wo Martin Zeiller in Bern war, bis 1768 unter den Merkwürdigkeiten der Bibliothek in Bern die Schuhe und der Stecken Ahasvers figurieren, ebensowenig in den Akten der Stadtbibliothek selbst, die allerdings gerade für 1765—1774 lückenhaft sind. Aber die Sage blieb auch nach 1770 geschäftig. Der etwas unkritische Sagenforscher E. L. Rochholz weiss in seinen 1856 erschienenen Schweizersagen aus dem Aargau 2, 306 zu berichten, dass Ahasver Wanderstab und Schuhe bei seinem Weggang aus Bern, wohin er über das Matterjoch und die Grimsel gekommen sei, zurückgelassen habe und dass der Züricher Pfarrer Ulrich sich beides daselbst habe zeigen lassen. Wie die zweite Nachricht nachgewiesenermassen falsch ist, so beruht auch die erste nur auf einer Kombination. Das nämliche muss auch der Fall sein mit der Notiz in dem 1854 zu Leipzig erschienenen 'Schweizerischen Sagenbuch' von Kohlrusch 1, 93. „Als zur Sage von Ahasver auf der Grimsel gehörig, muss schliesslich hier noch eines alten, aus ledernen Riemen geflochtenen Schuhes erwähnt werden, der in einer Plunderkammer unter der Bibliothek in Bern liegt und von dem es heisst, eben bei jener Wanderung über die Grimsel habe ihn Ahasver von seinem Fuss verloren." Ich widerstehe der Versuchung in diesem einen Schuh[1]) Ahasvers die eine Sandale des Bottadio wiederzuerkennen, von der oben die Rede war, denn ich glaube nicht, dass Kohlrusch die Tradition unbefangen und ungeschminkt wiedergibt. Ebenso möchte ich auch die wohl nur im Scherz vorgebrachte Tradition verwerfen, von der Professor K. Pabst in seinem Vortrag über Gespenster in Sage und Dichtung (Bern 1869) sprach und wonach Ahasver Stab und Schuhe als Pfand für Zechschulden hätte zurücklassen müssen.

Aber sagenecht und für unsere These von der grössten Bedeutung sind die Erzählungen über die Wanderungen des Ewigen Juden in der Schweiz.

1) [Auch in Ulm erzählte man von dem Schuh Ahasvers. Sartori, oben 4, 292.]

Fast ausnahmslos gehen diese Wanderungen von Süden nach Norden, von den Alpen oder Voralpen ins Flachland hinaus; sie erfolgen in regelmässigen Perioden und der „ewig Alte“ konstatiert dabei, wie Chider, der „ewig Junge“, dass die Welt immer schlechter wird. Aufgeschrieben worden sind diese Sagen in der Schweiz erst spät, aber sie haben dennoch ein altertümliches Gepräge und einen lokalen, sozusagen alpinen Charakter. Beim ersten Überschreiten des sagenberühmten Matterjochs[1]) fand Ahasver dort eine Stadt, in welcher ihm die Herberge verweigert wurde, beim letzten eine unwirtliche Schnee- und Eiswüste. Auf seinem Wege von hier zur Grimsel sollen die Bauern häufig den Ewigen Juden im Goms, der obersten Stufe des Rhonetals gesehen haben.[2]) Als er zum erstenmal die Maienwang oberhalb des Rhonegletschers emporstieg, fand er oben einen Weinberg, das zweitemal einen Tannenwald, das drittemal eine Schnee- und Felswüste. Von den Tränen, die er über diesem Anblick vergoss, entstand der See beim Hospiz.[3]) In dem 1827 in den 'Alpenrosen' anonym erschienenen Artikel „Schattierungen zum Lichtgemälde der Grimsel und der Grimselstrasse“ erzählt der Verfasser, Pfarrer J. J. Schweizer (S. 392) von seinem Ausflug zum Aaregletscher am 23. August 1825 in Begleitung des Spittlers und eines Gemsjägers:

„Bei dem Abschwung wies uns der Gemsenjäger in tiefer Eiskluft die sogenannte Jägerhütte, eine schauerliche Felsenhöhle; er erzählte, dass Ahasverus, der Ewige Jude, bey seiner ersten Durchreise gerade hier unter einer Rebenlaube geruhet, und in seiner Umgebung nur einen unermeßlichen Weinberg gesehen, bei seiner Wiederkunft dann hier unter Waldgebüschen gesessen und die Gebirge mit Tannen, Fichten und Erlen bekränzt angestaunt; zum drittenmal kommend, die Herberge mit starrem Eise verrammelt und nichts als Schnee- und Eisfelder angetroffen, dann aber prophezeit hätte, dass er beim vierten Kommen von Brienzersee weg auf einem Gletscher nach dem Wallis wallfahrten werde.“

Dass er schon dreimal die Grimsel überschritten habe, erzählte nach H. Pröhle (Deutsche Sagen 1863 S. 166—170) Ahasver auch in Leissigen am Thunersee, wo er im sogenannten Heidenhaus um die Weihnachtszeit einkehrte und ruhelos in seinem Zimmer bis zum Morgen auf- und abging. In Gsteig bei Saanen kam er vor langer Zeit einmal vorbei und sagte, wenn er noch einmal komme, werde es daherum so wild sein, wie oben auf dem Sanetschpass (Th. Vernaleken, Alpensagen, Wien 1858, S. 12). Von einer Verschuldung der Einwohner, die solche Veränderung hervorgerufen hätte, ist hier nicht die Rede; wohl aber in einer anderen in der gleichen Sammlung (S. 13) aufgezeichneten Sage: Die Kirche des Dorfes Blumenstein (in der Nähe von Thun) soll früher zu einer Stadt gehört

---

1) Brüder Grimm, Deutsche Sagen Nr. 344 (Berlin 1865) und Tscheinen und Ruppen, Walliser Sagen (Sitten 1872) S. 95f.

2) L. Stebler, Das Goms und die Gomser S. 8 (Beilage zum Jahrbuch des Schweizer Alpenklubs 38. 1902).

3) C. Vogt, Im Gebirg und auf den Gletschern (Solothurn 1844) S. 42.

haben. Zum ersten Male als der Ewige Jude diese Gegend bereiste, sei sie eingesegnet worden; das zweite Mal habe er die Stadt wegen ihrer Sittenlosigkeit zu einer unfruchtbaren Wilde verwünscht, und wenn er das dritte Mal wiederkomme, so werde diese Gegend zu Gletscher werden. Veranlassung zu dieser Sage hat wohl der Umstand gegeben, dass die Kirche von Blumenstein, eine ehemalige Burgkapelle, ziemlich weit entfernt und über dem Dorfe liegt; aber es ist doch charakteristisch, dass die Motivierung an den Ewigen Juden und dessen Prophetengabe geknüpft wurde. Übrigens lag Blumenstein an seinem Wege, wenn er vom Sanetsch her kommend nach Bern wollte. Wiederholt ist er auch durch das Entlebuch (bei Luzern) gekommen.[1]) Hier erhebt sich südwestlich vom Dorfe Flickli der langgedehnte Bergstock des Schratten. Beim ersten Besuche Ahasvers war der Schratten ein Weinberg, hernach eine Alp und zuletzt teilweise nur noch ein kahler Fels. Schuld daran ist die Sünde der Schrattenjungfrau (Lütolf, Sagen aus den fünf Orten S. 58). Hier ist also das Schicksal Ahasvers kombiniert mit dem einer anderen Verdammten. Wir haben schon gesehen, dass er gelegentlich mit Pilatus zusammenfällt; wir werden später sehen, dass im Entlebuch auch der Tannhäuser einheimisch ist.

In den aargauischen Dörfern Lengnau und Endingen, wo Judengemeinden sind, sowie im katholischen Frickthale ist, wie Rochholz[2]) bezeugt, der nämliche Pilger, der im Suhrtale als Pilatus gilt, unter dem Namen des Ewigen Juden bekannt. Wenn er diesen Landstrich und die angrenzende Basellandschaft bereist, so übernachtet er stets in seinem gleichen Wirtshause, obschon er die Nacht ausser dem Bette zubringt und immerwährend bis zum Morgen in seiner Stube herumläuft. In Baselland erzählt er, er habe, als er das erste Mal in diesen Rheinwinkel gekommen sei, wo nun Basel stehe, nur einen schwarzen Tannenwald, das zweite Mal nur ein breites Dornengestrüppe, das dritte Mal aber eine vom Erdbeben zerrissene grosse Stadt vorgefunden. Wenn er zum letzten Male dieses Weges komme, werde man stundenweit gehen müssen, um Reiser zu einem Besen zusammenzufinden. Auch im Kanton St. Gallen ist, wie O. Henne-Am Rhyn (Die deutsche Volkssage 1874 S. 378f.) berichtet, der Ewige Jude gewesen. In den Gemeinden Gaiserwald und Andwil erschien er als uralter Mann, der Almosen sammelte und beim Essen hin und her ging. Zu Niderbüren wollte man gesehen haben, wie sein Schatten eine halbe Stunde weit reichte. Damit und mit manchen anderen Zügen kommt Ahasver in der Schweiz anderen ewigen Wanderern heidnisch-mythologischen Ursprungs nahe und wenn auch die Parallele, die Rochholz zwischen ihm und Wuotan gezogen hat, in dieser Ausdehnung unrichtig

1) E. Osenbrüggen, Wanderstudien aus der Schweiz 1, 256f. (1867).
2) L. Rochholz, Schweizer Sagen aus dem Aargau 2, 306.

ist, so darf doch gesagt werden, dass die Ahasversage in der Schweiz von dem Traktätlein von 1602 weniger beeinflusst wurde, obschon es wahrscheinlich hier entstand, als von der älteren Legende über den Bottadio, deren Einwanderung wir freilich nicht so verfolgen können, wie die der Legende des Pilatus.

Das deutsche Volksbuch vom Ewigen Juden ist natürlich auch in der Schweiz sehr verbreitet gewesen, und wenn die seltsame Frau Margret in G. Kellers 'Grünem Heinrich' den sie besuchenden Trödeljuden weissmachen wollte, sie hätte selbst vor zwölf Jahren einmal zwei Stunden vor dem Wirtshaus zum „Schwarzen Bären" in Zürich vergeblich auf den darin übernachtenden Ahasver gepasst, da er schon vor Tagesanbruch weiter gewandert sei, so hatten die Juden das Recht ungläubig zu schmunzeln; denn diese Anekdote ist schwerlich durch die lebendige Tradition, sondern durch die Lektüre des Volksbuches veranlasst, wie die Geschichte, welche Julius Mosen aus seiner Kindheit (um 1810) von dem Besuch des Ewigen Juden zu Marieney im Vogtland erzählt (Sämtl. Werke 2, 261. 1880). Aber auch dort findet Ahasver ein Dorf, wo 1000 Jahre früher nichts als Wälder gewesen seien, ein Zeichen, dass die Sage dank den uralten Elementen, die sie enthält, im Volksmunde lebendig geblieben war.

Fortpflanzung, Wochenbett und Taufe in Brauch und Glauben der weissrussischen Landbevölkerung.

Nach Angaben von Frau Olga Bartels auf Koslowka, Gouv. Smolensk,

zusammengestellt von **Paul Bartels.**

Im Jahrgang 1904 (Bd. 63, 120—156) der „Etnografičeskoje obozrěnije" (Ethnogr. Rundschau) veröffentlichte Fräulein Vera Charusina in Moskau ein 'Programm zur Erforschung der auf Geburt und Taufe bezüglichen Gebräuche bei der bäuerlichen Bevölkerung und den andersartigen Völkerschaften Russlands'. Diese Schrift war mir zunächst nur aus einem Referate bekannt geworden, das Prof. Stieda (Königsberg) im Zentralblatt für Anthropologie 1906, S. 149—152 erscheinen liess. Der freundlichen Vermittelung meiner Tante, Frau Olga Bartels, Besitzerin des Gutes Koslowka im Gouvernement Smolensk, und der Gefälligkeit von Fräulein Ch. verdanke ich es, dass mir diese Arbeit, die mir für eine neue Auflage des früher von Ploss und meinem verstorbenen Vater herausgegebenen Werkes 'Das Weib in der Natur- und Völkerkunde'

von Wichtigkeit erschien, auch im Original zugänglich wurde; da ich aber leider der russischen Sprache nicht mächtig bin, so wäre mir auch damit noch wenig gedient gewesen, wenn nicht mein Schwager, Herr cand. phil. Rudolf Fuchs (Berlin), die grosse Freundlichkeit gehabt hätte, die ziemlich umfangreiche Schrift durchzuarbeiten und mir wenigstens die wichtigsten Stellen, vor allem die sämtlichen 256 Fragen des der Schrift beigegebenen Fragebogens, zu übersetzen. Ich spreche auch an dieser Stelle meinen herzlichsten Dank für alle mir zuteil gewordene Förderung aus; vor allem aber Frau Olga Bartels, die auf meine Bitte es unternommen hat, einen (von ihr ausgewählten) Teil dieser Fragen Mitgliedern der weiblichen Bevölkerung[1]) des Gutes und Dorfes Koslowka vorzulegen und mir ihre Antworten zu vermitteln.

Frau Olga Bartels hat bereits früher auf eine Bitte meines Vaters hin einiges „Aus dem Leben der weissrussischen Landbevölkerung im Gouvernement Smolensk“ mitgeteilt (Zeitschr. f. Ethn. 1903, S. 650 - 667); und zwar waren es neben einer kurzen Zusammenstellung der „Geburt, Hochzeit und Sterben“ betreffenden Gebräuche und Vorstellungen hauptsächlich Angaben über „das Bauernjahr“, über die Bedeutung der einzelnen Tage des Jahres im Glauben und Leben des weissrussischen Bauern, die in dieser Schrift abgehandelt wurden.

Es ist gerade aus der russischen Volkskunde, wenigstens soweit die hier berührten Fragen in Betracht kommen, noch verhältnismässig wenig bekannt. In dem genannten Werke von H. Ploss und M. Bartels, in welchem ja mit möglichster Vollständigkeit gerade auch die sogenannten abergläubischen Gebräuche und Vorstellungen, soweit sie das Leben des Weibes betreffen, berücksichtigt sind, finden sich denn auch nur ziemlich spärliche Angaben aus der Volkskunde Russlands. Und das hat seinen Grund darin, dass die russischen Forscher ihre Veröffentlichungen meist in ihrer Muttersprache gegeben haben, während z. B. schon die südslawische Volkskunde durch hervorragende, in deutscher Sprache geschriebene Arbeiten (ich nenne z. B. nur Krauss) allgemeiner bekannt und damit besser verwertbar gemacht worden ist. So glaube ich, dass die folgenden Mitteilungen mancherlei enthalten, was für die Kenntnis der russischen Volkskunde als ‘neu’ wenigstens in dem Sinne betrachtet werden darf, als es bisher in keiner der drei Weltsprachen im Original oder in irgend einer Zusammenstellung veröffentlicht worden ist.

Bei der Anordnung des Stoffes habe ich mich nur teilweise und nur im groben nach der von V. Charusina befolgten Einteilung (sieben Kapitel mit 256 Fragen) gerichtet. Im übrigen darf man aber aus dem Folgenden weder auf die Reihenfolge noch auf die Anzahl der von V. Charusina vorgeschlagenen Fragen schliessen. Ich muss übrigens

1) Darunter eine alte „Babka“ (Hebamme) des Dorfes.

gestehen, dass eine so ins einzelne gehende Fragestellung (Kapitel V umfasst allein 104 Fragen), die wesentlich aus den Angaben der speziellen Literatur zusammengestellt zu sein scheint (wobei, nebenbei gesagt, aus der deutschen Literatur vor allem Ploss' Werk über das Kind genannt wird, während das Werk über das Weib der Verfasserin wohl nicht bekannt war), nach meiner Ansicht manches Bedenkliche hat. Es liegt die Gefahr vor, dass der Fragende, wenn er nicht Fachmann ist, in gleicher Weise wie der Gefragte ermüdet wird und das Interesse verliert, und andererseits durch die vielen Spezialisierungen der Fragen manches herausgefragt wird, was nicht von wesentlicher Bedeutung ist; über die Mängel dieser Methode ist sich V. Ch. auch vollständig klar. Immerhin darf dieser Versuch als eine wertvolle Anregung, die auch in unserem Falle sich als fruchtbringend erwies, mit Dank begrüsst werden; noch dankbarer würden wir freilich der Verf. sein, wenn sie nun auch ihrerseits uns mit möglichst vielen Antworten aus dem grossen Russland, in tatsächlicher Ausführung ihrer Gedanken, die bisher nur Vorschläge sind, erfreuen würde.

1. Unfruchtbarkeit; uneheliche Kinder.

Ist einer Ehe der Kindersegen versagt, so gilt dies als ein Unglück. Man lässt es die Frau zwar nicht gerade entgelten, indem man ihr etwa mit Geringschätzung entgegentritt, wie bei den Südslawen (Krauss), aber es entstehen ihr doch Nachteile daraus; sie ist z. B. im Falle des Todes ihres Mannes nicht erbberechtigt und hat keinen Anspruch an seinen Landanteil, wenn sie ihm keinen Sohn geboren hat. So sucht eine solche Frau denn durch Gelübde und strenge Bussübungen die Gnade des Himmels zu gewinnen: während des Gottesdienstes steht sie regungslos in der Kirche; sie unterwirft sich strengem Fasten, nicht nur Mittwochs und Freitags, sondern auch am Montag; sogar das Wasser wird nicht genossen bis Sonnenuntergang. Im Frauenkloster zu Smolensk befindet sich eine Puppe[1]); am Himmelfahrtstage pilgern viele Bäuerinnen dort hin, die keine Kinder haben und sich solche wünschen, und wiegen dann diese Puppe in den Armen, während eine

1) Auf meine Bitte hat Frau O. Bartels mittlerweile einen Aufenthalt in Smolensk dazu benutzt, um das Kloster zu besuchen und diese Puppe womöglich zu sehen. Letzteres gelang freilich nicht, auch war es nicht möglich, eine Abbildung zu erhalten. Es liess sich dort nur in Erfahrung bringen, „dass es wirklich einen Holzengel geben soll (als Kontrebande natürlich, da die Kirche nur Heiligenbilder duldet), der eine Abbildung des Engels sein soll, der auf dem Grabe Christi sass und die Auferstehung des Herrn verkündete; es ist ein kleiner Holzengel, der auf einem Stein sitzt. Diese Puppe (die keine Reliquie ist), wird nur am Himmelfahrtstage, an dem grossen Wallfahrtsfeste, dem Volk zugänglich gemacht." — „Wer Knaben haben will, opfert dem kleinen, mit einem Brokathemdchen bekleideten Popanz ein männliches Kleidungsstück, welches er ihm überwirft; wer Mädchen haben will, opfert ein weibliches Kleidungsstück. Wer eine grössere Spende gibt, bekommt sogar ein geopfertes Kleidungsstück als Reliquie mit nach Haus."

Nonne neben ihnen Gebete liest, in denen um Befreiung von dem Unglück der Unfruchtbarkeit gebeten wird. Man glaubt, dass Kinderlosigkeit durch bösen Zauber hervorgerufen werden kann, auch durch Übertretung kirchlicher Gelübde.

Die aussereheliche Schwangerschaft gilt dagegen für eine Schande, weniger bei einer Frau, als bei einem ledigen Mädchen. Wenn durch drei Generationen hindurch uneheliche Kinder geboren wurden (Grossmutter, Mutter und Tochter), so ist die dritte Person ein Zauberer oder eine Hexe. Ein uneheliches Kind wird spöttisch bezeichnet als Findling, Vaterloser, Brennnesselbub, doch lässt man es sonst den Fehltritt der Mutter nicht entgelten. Diese dagegen muss Schimpf und Spott erdulden. So singt man dort:

„Die Mutter hat der Tochter verboten, sich weiss und rot zu schminken und sich mit den Knaben abzugeben. Sie hat der Mutter nicht gefolgt, hat sich weiss und rot geschminkt und hat sich mit den Knaben abgegeben."

„Das Mädchen kam erst zu sich, als sich's ihr im Leibe regte; es begann zu weinen, als es in der Wiege krähte; und das ganze Leid lernte sie erst kennen, als es auf ihren Armen zu hüpfen begann."

In einem anderen Verse ruft die Arme:

„Väterchen, hilf, hilf! Mache mir eine Wiege!
Brüderchen, hilf! winde die Stricke zur Hängewiege!
Mütterchen, hilf! bereite die Windeln!
Schwesterchen, hilf! reiche das Wickelband!"

Unter den Vorzeichen bedeutet der Schrei einer Eule die Geburt eines unehelichen Kindes; auch der Kuckucksruf soll keine gute Vorbedeutung sein.

2. Schwangerschaft.

Der Angabe von V. Charusina, dass im Olonetzschen Gouvernement drei Tage als der Zeitabschnitt angesehen werden, den der Keim braucht, um sich zu bilden, sei die in Koslowka gegebene Antwort auf eine entsprechende Frage angereiht, nach der diese Zeit zwölf Wochen betragen soll; ich kann allerdings den Verdacht nicht unterdrücken, dass damit in diesem Falle die Zeit gemeint war, nach der man (für den Hausgebrauch) mit einer gewissen Sicherheit darauf rechnen kann, dass das Eintreten der Schwangerschaft mehr als ein blosser Verdacht war.[1]) Dass eine Frau ein Mädchen zur Welt bringen wird, erkennt sie daran, dass sie die Frucht links fühlt; rechts entstehen Knaben, also ähnlich wie die

1) Eine mittlerweile erneute Anfrage ergab, dass drei Tage als der Zeitraum betrachtet werden, die der Same brauche, um in das Ei zu dringen. Das Werden des Kindes, die weitere Entwicklung, vergleichen die Bauern dann mit der Entstehung eines Gewebes, bei dem zuerst die Kette in langer, mühseliger Arbeit gemacht werden muss, ehe durch das Herstellen des Einschlages das eigentliche Weben beginnen kann; den Ausdruck für das Herstellen der Kette gebrauchen die Bauern, um die erste Entwicklung zu bezeichnen: „molodoje ssnujiotsia 12 nediel", d. h. das Junge, Zukünftige, kettet sich 12 Wochen.

bekannte, schon bei griechischen Philosophen und auch in den alten geburtshilflichen Schriften unseres Vaterlandes vorkommende Anschauung, dass die rechte Seite, „als die stärkere, heiligere und glücklichere“ (Ploss-Bartels 8. Aufl. 1, 770) für die Erzeugung der Knaben, die linke für die der Mädchen bestimmt ist. Knaben sind schwerer zu tragen, weil sie meist grösser sind, und sie werden zwei Wochen länger getragen. Die Frau zeigt ihren Zustand mit Stolz, wenn sie jung ist; die ältere Frau freilich verbirgt ihn, solange sie kann. Man schont sie nach Möglichkeit und sucht ihr schwere Arbeiten zu ersparen; in armen Familien ist man allerdings oft weniger rücksichtsvoll. Ihre Gelüste sucht man zu erfüllen. Vor Gemütsbewegungen, besonders vor heftigem Schreck, muss sich die Schwangere zu bewahren suchen. Heftiges Erschrecken bei Feuerschaden bewirkt, dass das Kind mit einem Feuermal zur Welt kommt; letzteres entsteht an denjenigen Körperstellen, welche die entsetzte Frau mit der Hand berührt hat. Haben die Eltern die Enthaltsamkeitsgesetze, welche die Kirche, allerdings nicht sehr erfolgreich, für die Fastenzeiten und die Vorabende der grossen Feste vorschreibt, übertreten, so können sie durch die Geburt von Zwillingen oder eines missgestalteten Kindes gestraft werden; besonders der Buckel wird dieser Übertretung zugeschrieben. Man erzählt, dass eine Frau ein Kind mit einem Pferdekopf geboren habe; ein anderes Kind soll ein Froschgesicht und Froschaugen gehabt haben (vielleicht ein Anencephalus!) Hexen und Zauberer sind imstande, solches zu bewirken; noch vor der Trauung können sie die junge Frau verderben, dass sie kinderlos bleibt oder die Kinder nicht austragen kann. Die Schwangere darf über keinen Strick treten, sonst legt sich der Nabelstrang um den Hals des Kindes, ein auch sonst in Europa verbreiteter Glaube. In allen ihren Anliegen wenden sich schwangere Frauen, wie auch sonst in Russland, an die Muttergottes und die heilige Anastasia-Fessellöserin, deren Tag am 22. Dezember ist. Um eine leichte Entbindung zu bewirken, wird folgendes Verfahren angewendet: Bei der Einweihung eines Hauses wird je ein Wachslicht an jede Wand des zu weihenden Hauses geklebt; ein solches Lichtstümpfchen wird über der Schwelle angesteckt und die Schwangere dreimal darüber hinweggeführt. Übrigens kann die junge Frau schon in der Brautnacht dafür Sorge tragen, dass die Geburtsschmerzen auf den Mann mit übergehen, indem sie sich dreimal über ihn herüberwälzt. Auch können Zauberer schon bei der Trauung bewirken, dass der Mann alle Beschwerden der Schwangerschaft, Übelkeit, Erbrechen, Kreuzschmerzen, mitempfinden muss. Die Schwangere ist im allgemeinen irgendwelchen Beschränkungen nicht ausgesetzt. Doch vermeidet sie es, eine Patenschaft zu übernehmen, und zwar wird das damit begründet, dass das Kind ihr im Leibe erdrückt werden könne, wenn sie den Täufling darüber hielte. Dies erscheint mir recht inter-

essant, denn es steht in naher Beziehung zu dem von R. Andree (Braunschweiger Volkskunde S. 210) für Braunschweig geschilderten Gebrauche: „Eine Frau, die guter Hoffnung ist, soll nicht Gevatter stehen, das schadet dem Täufling und ihrer Leibesfrucht, ja, beide können infolgedessen zugrunde gehen. Dem kann aber vorgebeugt werden, wenn die schwangere Patin zwei Schürzen statt einer während des Taufaktes anzieht.“ Diese Verdoppelung der Schürze soll also offenbar einen Schutz für das ungeborene, darunter verborgene Kind darstellen. In Russland wird nun eine rein körperliche Ursache, der Druck des darüber gehaltenen Täuflings, als die Schädlichkeit angesehen. Ob nicht vielmehr, da die Frauen doch sonst nicht allzu ängstlich wegen körperlicher Anstrengungen sind, es mehr der Umstand sein mag, dass etwas Ungetauftes, also Unheiliges, der eigenen Leibesfrucht nahe gebracht wird, wird sich nicht sicher entscheiden lassen, erscheint mir aber wahrscheinlicher. Nicht unerwähnt soll bleiben, dass mein Vater (Ploss-Bartels, Das Weib, 8. Aufl. 1, 860) die Meinung ausgesprochen hat, dass ursprünglich die Schwangere, als eine gewissermassen nicht ganz normale, daher nicht vollgültige Persönlichkeit, von der Patenschaft ausgeschlossen bleibt, wie ihr auch vielfach verwehrt ist, als Zeugin vor Gericht aufzutreten, und dass erst später die mystische Ursache, die Gefährdung des Ungeborenen und des Täuflings, vom Volke als Erklärung angeführt wurde; ich möchte allerdings eher diese mystische Ursache, die Nähe von etwas Ungeweihtem, für das ursprünglichste halten.

Wie überall in Russland, so glauben auch in Koslowka die Bauern, dass die Seele dem Kinde von den Engeln gegeben wird.

3. Geburt.

Die Geburt findet an einem abgesonderten Orte statt, im Sommer meist in der ‘Banja’, der Badehütte, oder in einem leeren Stall, im Winter im eigenen Hause, oder, wenn die Familie dort zu gross ist, viel Männer und Kinder in der Hütte sind, in dem Hause einer Nachbarin, die keine Familie hat oder deren ‘Männer’ (d. h. männliche Familienangehörige) abwesend sind. Die Badehütte von Koslowka ist, nach Aufnahmen meines Vaters, abgebildet im ‘Weib’ 2, Fig. 429 u. 430. Es liegt in dem Brauche der Absonderung der Gebärenden, wie mein Vater vermutungsweise ausgesprochen hat (2, S. 44), sowie doch wohl auch in der Sitte, dass die Entbundene 40 Tage lang vom Kirchenbesuch ausgeschlossen ist, gewiss noch eine Andeutung der ursprünglich bestehenden Anschauung von der Unreinheit der Wöchnerin. Das Volk ist sich dessen freilich, in Koslowka wenigstens, nicht bewusst, wie ausdrückliche Nachfragen ergaben. Auch bei den Südslawen durfte die Niederkunft, früher wenigstens, nicht im Hause stattfinden (Krauss S. 537). Die Hilfe leistet die ‘Babka’ (Hebamme), auch ‘Babussja’, ‘Babussjenka’ (Grossmütterchen,

Grosschen) genannt. Die Anwesenheit anderer Personen ist nicht erwünscht, junge Mädchen dürfen auf keinen Fall bei der Entbindung zugegen sein. Einen Wanderer, der etwa zu dieser Zeit an die Hütte klopft, vermeidet man einzulassen, aus Furcht vor dem bösen Blick. Die Babka zündet ein Lichtchen vor den Heiligenbildern an, spricht Gebete oder Beschwörungen als Mittel gegen das böse Auge, meist über dem Wasser, das sie der Leidenden reicht. Eine solche Beschwörungsformel lautet:

> „Heute haben wir einen gerechten Tag, den heiligen Sonntag (oder einen anderen Tag). Da schöpfte der Frau Helene die Magd Alexandra, unserere Königin das Wasser.[1])
>
> Der Fluss entschwand im lichten Glanz, mit ihm die steilen Berge, die steilen Ufer, der gelbe Sand, und die kühlen Quellen. Darin haben wir alles Schlechte abgewaschen.
>
> Kommt ihr Engel zur Hilfe und beschwört mit mir allen bösen Zauber, den männlichen, weiblichen und kindlichen, und behütet uns vor dem grauen Auge und dem schwarzen Auge, vor allem Neid, aller Missgunst bis zu diesem Tage, bis zu dieser Stunde, dem lichten gerechten Sonntag!
>
> Komm Herrgott, nimm meine Fürsprache gnädig an und sende der Helene gute Gesundheit bis zum heutigen Tage und dieser Stunde!“

Die Tätigkeit der ‘Babka’ schildert das folgende Lied:

> „Ach die Prossitschka (Name der Gebärenden) wandert im Vorhaus umher
> Und Grosschen führt sie an der Hand.
> Du stolze ‘Babussja’, mit Deiner Hilfe ist das Gebären leicht.
> Ich schenke Dir ein buntes Ferkel,
> Bähe Du mir das schmerzende Kreuz!
> Ich schenke Dir sieben Scheffel Hanfsamen,
> Richte mir dafür den kranken Leib zurecht!“

Kamillentee, viel Branntwein mit Pfeffer, auch Mutterkorn, werden als geburtsfördernde Mittel gegeben; auch lässt man die Gebärende stark in eine Flasche blasen (bei den Südslawen in ein Glas, ein Rohr [Krauss S. 540]), nach dem so weit verbreiteten Glauben der Hebammen, dass das Mitpressen auch schon vor der Austreibungsperiode von Nutzen sei, während es doch nur dazu dient, die Leidende zu erschöpfen. Ist die Geburt schwer, so löst man, nach auch sonst vielfach geübtem Brauch, (s. a. Krauss, Südslawen S. 539), alles Verschliessende auf: die Gebärende und ebenso die Mädchen im Hause lösen die Zöpfe, der Ehemann seinen Gürtel, auch sein Hemd; der Gebärenden werden alle beengenden Kleidungsstücke abgenommen. Man öffnet Kisten, Schiebladen, Ofentüren, löst alle Knoten, nimmt der Gebärenden die Ringe, die Ohrringe ab. Man führt sie um den Esstisch, wo sie an jeder Ecke ein Körnchen Salz nimmt. Sie tritt über einen leeren Sack, über das Hemd des Mannes, in verzweifelten Fällen über diesen selbst. (Letzteres ist abgebildet, nach der russisch geschriebenen Arbeit von Pokrowsky, im

1) Das Wasser ist die Königin: tzaritza-woditza ist der Klang im Russischen.

'Weib' 2, Fig. 505). Schliesslich bittet man den Popen, die Tür des Allerheiligsten zu öffnen, und ein 'entbindendes' Gebet zu sprechen; auch legt man der Leidenden einen Gegenstand, etwa ein Hemd, über, welches man erst auf das Muttergottesbild gelegt hat, man gibt ihr Wasser zu trinken, mit dem man das Heiligenbild benetzt hat. Endlich, und hier kommen wohl uralte Erinnerungen zum Vorschein, lässt man die Gebärende das helle Licht und die Erde sowie alle Familienmitglieder um Verzeihung bitten.

Ist endlich das Kind zur Welt gekommen, so durchschneidet die Babka den Nabelstrang mit einem Messer und unterbindet ihn mit einem Leinfaden und dem Haare der Mutter. Damit gute Heilung der Wunde eintrete, muss man sie öfter mit der Muttermilch befeuchten. Wenn der Nabelschnurrest abfällt, legt man ihn in das Astloch einer Eiche und spricht dazu: „Werde stark wie die Eiche und lebe so lange, wie der Eichbaum steht!“ [1]) Ist das Kind etwa scheintot zur Welt gekommen, so bläst man ihm ins Ohr. War es in der sog. Haube (bei uns und vielfach sonst 'Glückshaube') geboren, so ist dies ein gutes Zeichen: Die Mädchen werden gute Hausfrauen, Knaben gute Wirte, bei denen alles Vieh gedeihen wird. Wenn der Vater des Kindes das Häubchen mit aufs Feld zum Säen des Getreides nimmt, so gibt es eine gute Ernte. Kopf und Glieder werden dem Kinde von der Babka 'gereckt', sie badet es, wickelt es; dann wäscht sie ihre Hände mit Hafer, ebenso die Wöchnerin und alle Anwesenden; hierbei sagen sie: „Ich wasche meine Hände und du vergib mir meine Schuld.“ (Also wohl auch ein Anklang an eine Reinigungszeremonie.) Das Badewasser wird fortgeschüttet, die Nachgeburt von der Babka vergraben, meist in der Banja unter der Diele, wobei sich die Hebamme nach allen vier Himmelsrichtungen verbeugt; dabei bekreuzigt sie sich aber nicht, sondern hält die Hände auf dem Rücken, denn die Banja ist ein ungeweihter Raum.[2])

Kindern erklärt man das Erscheinen des neuen kleinen Weltbürgers, indem man sagt, die Babka hat uns eine Puppe mitgebracht — was annehmbar klingt, da die Geburt in einem abgelegenen Raume stattfand. In dem Hause wird dann das Licht gelöscht, eine besondere Bewachung der Wochenstube, wie sie vielfach, z. B. auch bei den Südslawen, in der ersten Nacht üblich, findet nicht statt, und alles geht zur Ruhe.

4. Die Wöchnerin und der Säugling.

40 Tage ist, wie schon erwähnt, die junge Mutter vom Kirchenbesuch ausgeschlossen; auch muss sich der Mann so lange von ihr fern-

---

1) Also eine Form des Verpflöckens. Bei Hellwig, Das Einpflöcken von Krankheiten (Globus 1906 Bd. 90, Nr. 16) finde ich in der reichen Zusammenstellung das hier verpflöckte Objekt nicht erwähnt.

2) Nb: und der Brauch wohl älter als das Christentum!

halten. Sie empfängt nun die Besuche, niemand darf kommen, ohne ein Geschenk an Esswaren mitzubringen; meist sind es 'Blini', Buchweizenfladen oder eine Art Weizenkuchen, Weissbrot oder Kringel. Auch dem Kinde werden Geschenke gemacht. Zur Stärkung erhält die Wöchnerin schwarze Johannisbeeren, auf Branntwein gestellt. „Neun Tage", heisst ein Sprichwort, „steht das Grab der Wöchnerin offen." Am dritten Tage werden Mutter und Kind in der Banja gebadet. Schiesst die Milch zu, was manchmal erst am dritten Tage geschehen soll, so legt die Mutter das Kleine an, nachdem sie es bekreuzigt und ein Gebet gesprochen hat. Die fremde Brust bekommt das Kind nur dann, wenn die Mutter keine Milch hat. Sie nährt es je länger desto besser (auch bei den Südslawen sehr lange; Krauss S. 544, 545), meist zwei Jahre; nur falls eine zweite Schwangerschaft dazwischen kommt, setzt sie es ab. Für sehr schädlich gilt es, nach Absetzen des Kindes nach einigen Tagen wieder mit dem Nähren zu beginnen: solche Kinder bekommen den bösen Blick (bei den Serben werden sie Hexen, und haben solche Macht, dass sie durch einen einzigen Blick einen Reiter vom Ross hinabstürzen können. Krauss S. 545). Verliert die Mutter die Milch, so taucht sie das Tragholz, an dem die Eimer hängen, in den Brunnen, und trinkt die Tropfen, die beim Herausnehmen von dem Tragholz fallen. — Sie schneidet abends schweigend ein Stück von einem ganzen Laib Brot ab, trägt es zum Brunnen oder zur Quelle, legt es dort ein und lässt es über Nacht daselbst liegen. Am anderen Morgen muss sie als erste vor Tau und Tag am Brunnen sein und das Brot essen. Wenn die Milch dann doch nicht wiederkommt, so ist eben noch jemand vor ihr am Brunnen gewesen, der das Mittel unwirksam gemacht hat. —

Erkrankt die Brust, stellen sich Schmerzen, Verhärtung ein, so reibt man die kranke Brust mit einem Schleifstein oder einem leicht bröckelnden Stein (sic!), wirft ihn dann zwischen den Beinen hindurch in einen Winkel und spricht: „Zerfalle (vergehe), du Schmerz, wie dieser Stein zerfällt!" Beim Absetzen des Kindes näht die Mutter den Schlitz des Hemdes auf der Brust zusammen, kocht dem Kinde Grütze im Töpfchen, bekreuzigt das Kind und spricht: „Hier hast du jetzt Salz und Brot; nähre dich von dem, was wir essen; deine Zeit ist um!"[1])

---

1) Einen ganz ähnlichen, aber anders motivierten Brauch beschreibt Krauss (S. 545) bei den Südslawen: Die Mutter muss in den Busenlatz von oben nach unten eine Nadel stecken, damit auch die Milch nach unten sich verlaufe. So recht ein Beispiel für die nicht seltenen Fälle, wo man sich verlockt fühlt, der Frage nachzugehen, ob beide Versionen, was wohl unwahrscheinlich, unabhängig voneinander entstanden, oder auf eine alte Form zurückgehen, ob die eine oder die andere die primäre, und welche Motivierung also, infolge Nichtverstehens eines alten Brauches oder seines Rudimentes, die unrichtige, erst später erdachte, sei! Bei den Südslawen knetet übrigens die Mutter mit eigener Milch einen kleinen Kuchen an, bäckt ihn und gibt ihn dem Kinde zu essen; bei den Weissrussen aber heisst es, ähnlich und doch anders: Iss, was wir essen!

War das Kind bei Neumond oder zunehmendem Monde geboren, so ist dies ein gutes Vorzeichen für sein Gedeihen; bei abnehmendem Monde geborene Kinder gehen zugrunde. Zahnt das Kind früh, so werden ihm bald Geschwister folgen. Sehr sündhaft ist es, wenn die Mutter den Namen des Teufels nennt, oder das Kleine schimpft: die Kinder können dem Blödsinn anheimfallen oder zu Krüppeln werden. Einmal hat der Böse ein Kind fortgeholt, weil die Mutter dieses in der Banja, dem ungeweihten Raume, zum Teufel gewünscht hat. Von dieser Todsünde handelt der letzte Vers des folgenden Liedes:

„In der Kirche, der Kathedrale, vor Gottes heiligem Altare, versammeln sich die sündigen Seelen.

Da sprach die eine Seele:
Am Georgstage (23. April) bin ich in der Frühe aufgestanden, habe das Vieh auf den Gottestau getrieben, habe den Kühen die Milch genommen und diese unter die weisse Birke gegossen. Dafür findet meine Seele keine Vergebung, keinen Ablass meiner Sünden!

Die andere Seele sprach:
Ich bin am Johannistage in der Frühe aufgestanden, habe im Roggen einen „Salom“[1]) gebrochen; auch dafür findet meine Seele keine Vergebung, keinen Ablass meiner Sünden!

Die dritte Seele sprach:
Ich habe im Leibe die Frucht verflucht, habe sie ein ungetauftes Geschöpf genannt. Ach, und dafür finde ich nie Vergebung, nie Ablass meiner Sünden!“

Einer unfrommen Mutter, die ihr Kind nicht bekreuzigt, kann der Böse das Kind gleichfalls fortholen und dafür Holzklötze hinlegen.

Ist ein Kind nicht wohl, so nimmt man zunächst an, dass es sich „erschreckt“ hat. Dagegen wird der folgende interessante Brauch angewendet (übrigens auch bei Erwachsenen):

Man stellt den Kranken in die Sonne, dass sein Schatten auf die Diele oder draussen auf die Erde fällt. Sodann kratzt man mit dem Messer etwas Schmutz oder Erde von dem Schatten des Hauptes, der Glieder, des ganzen Leibes ab, und legt alles in einen Scherben. Hierauf misst man Länge und Breite des Körpers, sowie aller Glieder mit einem Leinenfaden und legt diese Masse auch in den Scherben. Dann bestreut man den Kranken mit Asche, besprengt ihn mit Wasser, sammelt dann die feuchte Asche, ballt sie zu einem Klümpchen und sucht darin nach einem Haar. Findet man ein Menschenhaar, so war ein Mensch die Ursache des „Schrecks“; findet man das Haar eines Tieres, so war dieses Schuld daran. Schliesslich wird alles zusammen auf Kohlen verbrannt, der Kranke damit geräuchert und eine Beschwörung gesprochen. (Erst

1) „Salom“ ist ein böser Zauber. Im Roggen wird ein kleiner Kreis ausgetrampelt, und der Roggen in der Mitte entzweigebrochen und verdreht. Das soll dem Eigentümer Unheil bringen.

eine Reihe unverständlicher, sinnloser, unübersetzbarer Worte, dann heisst es):

> „Alexandra räucherte den Peter vor dem tollen Kopf, vor dem heissen Blut, der schwarzen Leber, den hellen Augen, den schwarzen Augenbrauen, und dem verlogenen Herzen, bis auf diesen Tag, bis zu dieser Stunde. Komm uns, Herr, zur Hilfe, ihr Engel zum Schutz! Steige hernieder, grosser Gott, und nimm meine Fürbitte gnädig an. Gib dem Peter gute Gesundheit bis zum heutigen Tag, bis zu dieser Stunde!"

In Krankheitsfällen wendet man sich meist an die Hebammen oder an Männer, die verschiedene Krankheiten wirksam besprechen können, seltener schon an einen Arzt. Wenn das Kind Hitze hat, unruhig ist, so bestreicht man ihm die Schläfen mit Muttermilch. (Auch grösseren Kindern gibt man etwas Muttermilch mit Salz zu trinken.) Oder man gibt Wasser, in welchem drei glühende Kohlen gelöscht sind, innerlich oder als Waschung.

Stirbt die Wöchnerin, so legt man, wie bei allen Toten, 40 Tage lang ein Handtuch auf die Fensterbank und stellt ein Gefäss mit Wasser hin. Stirbt das Kindchen, so bettet man ihm so lange die Wiege auf. War die tote Mutter eine Zauberin, so besucht und nährt sie ihr Kind sechs Wochen lang. Dies verhindert man, indem man durch den Geistlichen Beschwörungen vornehmen lässt. Stirbt eine Frau mit dem Kinde, so legt man ihr Windeln mit ins Grab. Hat eine Frau das Unglück gehabt, ihr Kindchen im Schlafe zu erdrücken, so glaubt man, dass der „Verfluchte" dies verursacht hat, weil die Mutter versäumte, vor dem Schlafengehen das Kind, seine Wiege und die vier Wände des Raumes zu bekreuzigen. Es gilt für eine schwere Sünde, die mit hohen Kirchenstrafen belegt wird. Früher wurden solche Frauen zur Nacht in die Kirche gebracht und mussten so lange und so oft dort bleiben, bis ihnen das tote Kind erschien und Vergebung brachte.

5. Taufe.

Wird das Kind abends oder nachts geboren, so wird es erst am folgenden, anderenfalls noch am selben Tage getauft, und zwar auf den Namen des betreffenden Heiligen. Die Babka übergibt das Kind der Patin, die es zur Kirche bringt, und zwar in einem Hemde des Vaters, wenn die Eltern wünschen, dass das nächste Kind ein Knabe, in einer Schürze der Mutter, wenn es ein Mädchen sein soll.[1]) Nach der Rückkehr aus der Kirche wird auf der Fensterbank ein Pelz ausgelegt; der Pate nimmt den Täufling aus den Armen der Patin, legt ihn auf den Pelz, hebt ihn von dort mit dem Pelz empor und bringt ihn dem Vater mit den Worten: „Hier ist euer Neugeborenes, unser Täufling. Möge

---

1) Über den Zauber mit männlichen und weiblichen Kleidungsstücken vergleiche man auch das oben gelegentlich der Puppe zu Smolensk Gesagte.

es wachsen uns zur Freude, euch zum Nutzen. So rein, wie es jetzt an seinem Tauffeste ist, möge es auch am Hochzeitstage sein!" (russich: unter dem Kranz wie unter dem Kreuz). Der Vater übergibt dann das Kleine der Mutter. Darauf folgt ein Imbiss, man trinkt ein Gläschen Branntwein. Das eigentliche Taufessen kommt erst am Abend, es wird geschmaust, reichlich Schnaps getrunken, auch die Dorfjugend, die draussen an der Tür lärmt[1]), wird mit Grütze bedacht, lustige Lieder werden gesungen. Pate und Patin, die nun in ein verwandtschaftliches Verhältnis treten, beschenken einander; sie erhält $1/2$ Rubel, er ein gesticktes Handtuch. Die Babka sowie die Mutter bekommen gleichfalls ein kleines Geldgeschenk vom Paten „für Seife". Pate und Patin trinken abwechselnd dreimal aus demselben Glase und küssen sich dann. — Vor den Paten geniesst die Babka der grössten Achtung; das Kind tritt zu ihr in ein verwandtschaftliches Verhältnis, es wird ihr Enkel. Bei seiner Hochzeit sitzt sie später am Ehrenplatz, an der Schmalseite des Tisches, während Pate und Patin an der Breitseite unter den Heiligenbildern sitzen. Sollte das Kindchen sterben, so sind Pate und Patin die Hauptpersonen und sitzen nebeneinander auf dem Ehrenplatz beim Totenmahl. Ist der Pate ein Zauberer, so kann er dem Kinde schaden, wenn er sich auf der Fahrt zur Kirche seiner Kraft erinnert; denkt er aber erst auf der Rückfahrt daran, so hat er die Macht, dem Kinde zu schaden, verloren. Doch gibt es jetzt schon weniger Zauberer als früher. —

Ich schliesse hiermit diese Mitteilungen ab. Der Versuchung, mich auf die Anführung von Parallelen oder auf Deutungen in noch weiterem Umfange, als bereits geschehen, einzulassen, die bei einzelnen Gelegenheiten, z. B. dem Schattenzauber, dem Baumzauber u. a., besonders gross war, habe ich widerstehen zu sollen geglaubt, weil unsere Kenntnisse, selbst aus dem eigenen Vaterlande, noch allzu lückenhaft sind, und nur grosse Vergleichsreihen geeignet sein können, das Verständnis dieser Gebräuche und Anschauungen, in denen sich offenbar uralter Besitz, vielleicht auch Neuentstandenes, mit kirchlichen und modernen Vorstellungen gemischt hat, zu erschliessen. Möchte bald recht viel neues Material, nach V. Charusinas Vorschlägen in gründlicher Weise gesammelt, dazu beitragen, über die vielen dunklen oder schwer verständlichen Äusserungen der Volksseele auf diesem gerade die lebenswichtigsten Vorgänge berührenden Gebiete Licht zu verbreiten.

Berlin.

---

1) Siehe O. Bartels, Zeitschr. f. Ethnol. 1903, S. 650.

Zur Geschichte vom weisen Haikar.

Von **Theodor Zachariae.**

1. Die Aufgabe, Stricke aus Sand zu winden.

Unter den Rätseln und Aufgaben, deren Lösung König Pharao von dem weisen Haikar (Achikar, Akyrios) verlangt, erscheint auch die Forderung, Stricke aus Sand zu drehen. In der syrischen, arabischen und slawischen Version[1]) der Haikargeschichte pariert Haikar diese Forderung zunächst mit der Gegenforderung: 'Lass mir einen Strick aus deinen Magazinen bringen, dass ich dir einen gleichen drehe' (1001 Nacht, übers. von Henning 22, 30). Mit dieser Erwiderung ist König Pharao jedoch nicht zufrieden; und nun erfüllt Haikar des Königs Forderung in einer überaus gekünstelten Weise: er bohrt Löcher in die Mauer des königlichen Palastes, sammelt Sand vom Flussbett und tut ihn darein, 'so dass, wenn die Sonne aufstieg und durch den Zylinder schien, der Sand im Sonnenlicht wie Stricke aussah' (Henning a. a. O.).

Wie längst bekannt, findet sich eine ganz gleiche Aufgabe auch in der Geschichte von Mahauṣadha und Viśākhā im tibetischen Kandschur (Schiefner-Ralston, Tibetan Tales 1882 p. 137f.). Die Forderung des Königs Janaka, einen hundert Ellen langen Strick aus Sand zu schicken, beantwortet Mahauṣadha mit der Gegenforderung einer Elle als Muster. Diese Erwiderung empfiehlt sich, wie Cosquin ausgeführt hat, durch ihre Einfachheit und Ursprünglichkeit; was in der Haikargeschichte noch folgt, die künstliche Erzeugung eines Bildes von gedrehten Stricken, nimmt sich wie ein Zusatz des gelehrten Verfassers der Haikargeschichte aus. 'Immédiatement', schreibt Cosquin, 'reparaît le littérateur[2]), avec la transformation qu'il essaie d'un jeu d'esprit, d'une riposte preste et dégagée de tout pédantisme en une lourde machine à prétentions scientifiques' (Revue biblique 8, 72; vgl. Paul Marc, Studien zur vergl. Literaturgeschichte 2, 408. L. Ginzberg, Jewish Encyclopedia 1, 289a). Indien, so scheint es, ist die Heimat der Sandstrickaufgabe (um sie kurz so zu bezeichnen) und ihrer einfachen Lösung. Denn die tibetische Geschichte von dem klugen Mahauṣadha geht auf indische Quellen zurück. Welches sind diese indischen Quellen? Lässt sich ihr Alter feststellen? Da ich

---

1) The Story of Aḥiḳar from the Syriac, Arabic, Armenian, Ethiopic, Greek and Slavonic versions, London 1898, p. 20. 78. 111. Mark Lidzbarski, Die neu-aramäischen Handschriften der Kgl. Bibliothek zu Berlin 2 (1896), S. 33. In der syrischen Version werden fünf, in der arabischen zwei Sandstricke gefordert. Über die Sandstrickaufgabe in der armenischen Version vgl. The Story of Aḥiḳar p. 50; P. Vetter in der Theologischen Quartalschrift 86, 358.

2) Zu diesem 'littérateur' vgl. Cosquin, Revue biblique internationale 8 (1899), p. 70.

in den zahlreichen Arbeiten, die in den letzten Jahren über die Haikargeschichte erschienen sind, einen Hinweis auf diese Quellen vermisse, so soll es der nächste Zweck dieser Zeilen sein, die indischen Werke, in denen die Sandstrickaufgabe vorkommt, namhaft zu machen. Daran mögen sich einige Bemerkungen über das sonstige Vorkommen der Aufgabe anschliessen.

Zunächst findet sich die Sandstrickaufgabe, zusammen mit einer ganzen Reihe von ähnlichen Aufgaben, in dem umfangreichen Mahāummaggajātaka (Nr. 546 in dem von V. Fausböll herausgegebenen Jātakabuche; Bd. 6, S. 329—478). Eine englische Übersetzung dieses Jātaka lieferte T. B. Yatawara[1]), aber nicht nach dem Pāli-Original, sondern nach der singhalesischen Übersetzung des Jātakabuches, die ums Jahr 1300 n. Chr. in Ceylon angefertigt wurde. Das Mahāummaggajātaka, wohl das wichtigste von allen Jātakas[2]), besteht aus einer Menge von kürzeren oder längeren Geschichten und entspricht im ganzen und grossen der Geschichte von Mahauṣadha und Viśākhā bei Schiefner-Ralston, Tibetan Tales Nr. 8. Eine vollständige Inhaltsangabe des Jātaka kann hier nicht gegeben werden. Ich analysiere nur den Anfang des Jātaka, der allein von Interesse für uns ist.

In Mithilā regiert König Vedeha. Seine Berater sind die vier Paṇḍits (klugen Leute) Senaka, Pukkusa, Kāvinda und Devinda. Einst sieht der König einen wunderbaren Traum. Senaka deutet ihn dahin: es wird ein fünfter, unvergleichlicher Paṇḍit geboren werden, der die vier Paṇḍits, Senaka usw., übertreffen und in den Schatten stellen wird. — Dieser fünfte Paṇḍit ist kein anderer als der Bodhisatta (Buddha) selbst, der in dem Dorfe Yavamajjhaka[3]) östlich von Mithilā, als Sohn des Kaufmanns Sirivaḍḍhaka und seiner Gattin Sumanādevī, zur Welt kommt. Von dem wunderkräftigen Heilmittel, das ihm der Gott Sakka (Indra) verleiht, erhält er den Namen[4]) Osadhakumāra[5]) oder Mahosadha (grosses Heilmittel). Erste Tat des jungen Mahosadha: unter seiner Anleitung wird für ihn selbst und die mit ihm zugleich gebornen tausend Knaben eine Halle, mit Teich und Garten, erbaut. Nach Ablauf von sieben Jahren gedenkt König Vedeha seines Traumes und sendet vier Minister aus, um den Paṇḍit, dessen Geburt ihm prophezeit worden war, zu suchen. Der Minister, der die Stadt durch das östliche Tor verlässt, entdeckt den Mahosadha, den berühmten Erbauer der

1) Ummagga Jātaka (the story of the tunnel), London 1898.

2) So urteilt J. J. Meyer in der Einleitung zu seiner Übersetzung des Daśakumāracarita S. 96.

3) Im Jātaka werden vier Dörfer (Vorstädte, Marktflecken) namens Yavamajjhaka unterschieden: ein östliches, ein südliches, ein westliches und ein nördliches. Statt Yavamajjhaka finden wir Yavakacchaka im Mahāvastu 2, 83, 17; Pūrṇakaccha in den Tibetan Tales p. 132. Die Namensform Yavamajjhaka ist inschriftlich bezeugt: siehe Oldenberg, Zs. der deutschen morgenl. Gesellschaft 52, 643.

4) Das Jātaka (6, 332, 1) spielt hier auf die alte Sitte an, einem Kinde den Namen des Grossvaters beizulegen. Vgl. dazu W. Crooke, Popular Religion 1, 179. Vincent A. Smith im Indian Antiquary 35, 125. 291. A. Dieterich, Mutter Erde 1905 S. 24. Wilhelm Schulze in der Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung 40, 409ff.

5) Vgl. Buddhist Birth Stories transl. by T. W. Rhys Davids p. 67.

wunderbaren Halle. Es ist klar, dass Mahosadha der Gesuchte ist. Der König fragt den Senaka, ob er den Mahosadha kommen lassen solle. Der eifersüchtige Senaka erwidert, die Erbauung der Halle sei keine Leistung, die zur Führung des Titels Paṇḍit berechtige. So beschliesst denn der König, den Mahosadha durch seinen Minister auf die Probe stellen zu lassen.

Es folgen nunmehr zunächst neunzehn[1]) einander mehr oder weniger ähnliche Geschichten, 'in denen einmal nach dem anderen der weise Mann mit immer demselben Scharfsinn einen unentscheidbaren Streit entscheidet, ein unlösbares Rätsel löst oder irgend etwas Unmögliches möglich macht und so jedesmal von neuem alles Volk in immer dasselbe höchste Erstaunen versetzt' (H. Oldenberg, Die Literatur des alten Indien 1903 S. 129). Die einzelnen Geschichten (im Pāli: pañha d. h. Frage) sind:

1. Ein Habicht hat ein Stück Fleisch gestohlen und fliegt damit auf und davon. Die Spielkameraden des Mahosadha verfolgen den Vogel, um zu bewirken, dass er seine Beute fahren lässt. Dies gelingt ihnen nicht. Mahosadha aber läuft, ohne in die Höhe zu sehen, schnell wie der Wind, tritt auf den Schatten des Habichts, klatscht in die Hände und schreit laut. Der geängstete Vogel lässt das Fleischstück fallen; Mahosadha fängt es in der Luft auf.

2. Wie Mahosadha einen Ochsendieb entdeckt. Diese Geschichte ist kurz mitgeteilt worden in dieser Zeitschrift 16, 145.

3. Mahosadha überführt eine Frau, die einer anderen ein Halsband gestohlen hat. Er stellt nämlich fest, dass der Schmuck nicht nach dem Parfüm riecht, womit ihn die Diebin parfümiert zu haben vorgibt, sondern nach dem, den die rechtmässige Eigentümerin immer zu gebrauchen behauptet.

4. In ähnlicher Weise entdeckt Mahosadha die Diebin eines Baumwollenknäuels. Übersetzung der Geschichte, nach dem singhalesischen Text, bei W. Geiger, Literatur und Sprache der Singhalesen S. 7 (Grundriss der indoarischen Philologie 1, 10).

5. Das salomonische Urteil. Oft mitgeteilt; z. B. von Rhys Davids, Buddhist Birth Stories p. XIV (nach dem singhalesischen Text) und von H. Oldenberg, Literatur des alten Indien S. 114 (nach dem Pālitext).

6. Mahosadha entscheidet den Streit zwischen Goḷakāḷa und Dīghapiṭṭhi, der ersterem dessen Frau, namens Dīghatālā, entführt hat. Vgl. oben 16, 145, wo bereits auf die ähnliche Geschichte bei Schiefner-Ralston, Tibetan Tales p. 134—136 verwiesen worden ist.

7. Mahosadha entscheidet den Streit zwischen dem Eigentümer eines Wagens und dem Götterkönig, Sakka, um den Besitz dieses Wagens. Siehe oben 16, 139, Anm. 3.

8. Mahosadha zeigt, welches von den beiden Enden eines Stabes die Spitze und welches die Wurzel ist. Eine sehr verbreitete, in verschiedener Weise gelöste Rätselaufgabe. Benfey, Kl. Schr. 3, 165f. 171. 174f. 199f. Schiefner-Ralston, Tibetan Tales p. 120, 165. Pullè, Un progenitore Indiano del Bertoldo 1888 p. 7. 21. Polívka im Archiv für slavische Philologie 27, 617. 626. The Jewish Encyclopedia 1, 290a.

9. Mahosadha entscheidet, welcher von zwei Köpfen, die der König zu den Bewohnern des östlichen Yavamajjhaka sendet, einem Manne, und welcher einem

---

1) Die auf die ersten 19 Geschichten folgenden weiteren Geschichten können hier nicht berücksichtigt werden. Ich bemerke noch, dass die zu den einzelnen Geschichten von mir angeführten Nachweise durchaus keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben.

Weibe angehört. 'Die Nähte[1]) an dem Kopfe eines Mannes sind gerade, die an dem Kopfe eines Weibes sind krumm'. — Entfernt ähnlich eines der Rätsel der Königin von Saba. Sie bringt männliche und weibliche Wesen herbei, alle von gleichem Aussehen, gleicher Grösse und gleicher Kleidung, und spricht zu Salomo: 'Sondre mir die männlichen von den weiblichen!' W. Hertz, Zs. f. deutsches Altertum 27, 1—33 = Gesammelte Abhandlungen 1905 S. 413—455.

10. Mahosadha entscheidet, welche von zwei Schlangen das Männchen und welche das Weibchen ist. Das Männchen hat einen dicken Schwanz, das Weibchen einen dünnen; bei jenem ist der Kopf dick, bei diesem lang; jenes hat grosse, dieses kleine Augen usw. Vgl. Benfey, Kl. Schr. 3, 174; Schiefner-Ralston, Tib. Tales p. 165 (in der Auflösung abweichend).

11. Der König fordert einen Stier, der ganz weiss ist, Hörner an den Füssen und einen Höcker auf dem Kopfe hat usw. Mahosadha erklärt, dass ein weisser Hahn gemeint sei.[2])

12. Wie aus Jātaka 5, 310, 17 bekannt ist, hatte Sakka einst dem König Kusa einen wunderbaren Edelstein geschenkt (vgl. Köhler, Kl. Schriften 1, 523). Der Faden, woran dieser Edelstein hängt, ist alt und schlecht geworden: niemand aber vermag, den alten Faden herauszuziehen und durch einen neuen zu ersetzen. Mahosadha bringt es zustande: er beschmiert das Loch in dem Stein, wo der Faden hindurchgezogen ist, an beiden Seiten mit Honig, dreht einen Wollfaden, beschmiert ihn an dem einen Ende gleichfalls mit Honig und schiebt ihn ein Stück in die Öffnung des Steines hinein. Den Stein legt er in einen Ameisenhaufen. Die Ameisen, von dem Duft des Honigs angezogen, verzehren den Honig mitsamt dem alten Faden und ziehen zugleich den neuen Faden durch die Öffnung hindurch.

13. Der König sendet einen dicken, scheinbar trächtigen Stier; der soll entbunden und mit seinem Kalbe zum König gebracht werden. Mahosadha pariert diese Forderung mit einer ähnlichen Gegenforderung[3]); ein Mann muss weinend und klagend vor den König treten und sagen: 'Mein Vater hat schon seit sieben Tagen die Wehen und kann nicht niederkommen; gib mir ein Mittel an, das ihm zur Entbindung verhilft!' — Siehe Schiefner-Ralston, Tibetan Tales p. 140f. Fast noch näher steht Radloff, Proben der Volksliteratur der türkischen Stämme Südsibiriens 1, 198—200 (Järän Tschätschän schickt dem Vater des klugen Mädchens einen fetten Ochsen zu. Von diesem Ochsen soll der Greis ein Kalb gebären lassen).

14. Es soll Reis unter acht Bedingungen gekocht und zum König gebracht werden; gekocht z. B. ohne Wasser und Feuer, gebracht weder von einer Frau noch von einem Manne, und nicht auf einem Wege. — Aufgabe und Lösung stimmen ziemlich genau zu Schiefner-Ralston, Tib. Tales p. 138, vgl. S. XLVI

1) Vgl. Julius Jolly, [Indische] Medicin, Strassburg 1901, S. 44.

2) Der Titel oder das Stichwort dieser 'Frage' lautet 'Hahn'. Man beachte, dass in den später zu erwähnenden Jaina-Texten unter diesem Stichwort eine durchaus abweichende Geschichte erzählt wird: Pullè, Un progenitore p. 4, 19—20. Studi italiani di filologia indo-iranica 2 (1898), p. 4.

3) So auch sonst; z. B. in der Sandstrickaufgabe (Nr. 15). Dies ist der so häufige 'trick of proving the impossibility of a thing by showing the impossibility of another thing'; Journal of the Anthropol. Soc. of Bombay 6, 141. Benfey, Kl. Schr. 3, 209. Köhler, Kl. Schr. 1, 458. 533. Chauvin, Bibliographie arabe 6, 39. 201 (Réduction à l'absurde). Bolte in seiner Ausgabe von Jakob Freys Gartengesellschaft 1896, S. 279. Siehe auch Uhland, Schriften 3, 213. Lüders, Zs. der deutschen morgenl. Gesellschaft 58, 703.

und namentlich Köhler, Kl. Schr. 1, 445—456 (wo die tibetische Geschichte angeführt ist). 3, 514. In der jinistischen Überlieferung zerfällt die buddhistische Geschichte in zwei Geschichten: 1. es soll Milchreis ohne Feuer gekocht werden; 2. der junge Rohaka, von dem noch die Rede sein wird, soll unter verschiedenen Bedingungen zum König kommen, z. B. nicht durch die Luft und nicht zu Fuss[1]), nicht auf einem Wege und nicht ausserhalb eines Weges. Siehe Pullè, Un progenitore Indiano del Bertoldo p. XXIX. 6. 21.

15. Die Sandstrickaufgabe. Der König wünscht sich auf seiner Schaukel zu schwingen; der Sandstrick aber, an dem die Schaukel hängt, ist zerrissen. Da lässt der König den Bewohnern des östlichen Yavamajjhaka sagen: sie sollten ihm einen neuen Sandstrick senden, sonst müssten sie 1000 Gulden Strafe zahlen. Mahosadha beruhigt die besorgten Dorfbewohner, lässt ein paar redegewandte Männer kommen und heisst sie zum König also sprechen: 'O König, die Dorfbewohner kennen das Mass des Strickes nicht, sie wissen nicht, ob er dick oder dünn ist. Sie bitten daher um ein Stück des alten Sandstrickes, eine Spanne oder vier Daumenbreiten lang; danach werden sie dann einen neuen Strick drehen'. — Tibetisch: Schiefner-Ralston p. 137f. Über eine jinistische Parallele spreche ich weiter unten.

16. Der König verlangt von den Dorfbewohnern, dass sie ihm einen neuen, mit fünf Lotusarten bedeckten Teich bringen. Ähnlich wie in Nr. 15 schickt Mahosadha einige redegewandte Leute mit triefenden Haaren und Kleidern, mit Schlamm bedeckt, Stricke, Stöcke und Erdklösse in den Händen tragend. Diese Leute müssen dem König sagen: 'Wir hatten einen für dich passenden Teich aus dem Walde geholt; als der aber die Stadt sah mit ihren Mauern, Gräben und Türmen, wurde er von Furcht erfasst, zerriss die Stricke und floh wieder in den Wald zurück. Wir haben ihn mit Erdklössen und Stöcken bearbeitet, vermochten aber nicht, ihn zur Rückkehr zu bewegen. Gib uns doch den alten Teich mit, den du aus dem Walde geholt hast! Wir wollen beide zusammenbinden und dann hierher bringen!' — Zu dieser und der folgenden Aufgabe vgl. Schiefner-Ralston, p. 139f., sowie Pullè, Progenitore p. 6. 20, wo es sich zuerst um das Herbeischaffen eines Brunnens[2]) mit klarem und süssen Wasser handelt.

---

1) Diese Forderung findet sich auch in der rumänischen Version (und nur in dieser, soweit ich sehe) der Haikargeschichte. Als König Pharao von der Hinrichtung des weisen Arkirie hört, da sendet er einen Boten zu König Sanagriptu: er solle ihm einige Arbeiter senden, denn er wünsche ein Schloss zu erbauen, das weder im Himmel noch auf der Erde ist; und diese Arbeiter sollen weder zu Fuss noch reitend, weder angekleidet noch nackt zu ihm kommen. (Journal of the Royal Asiatic Society 1900, 307f.)

2) Man wird an das erinnern dürfen, was die Weisen Athens (oder des Athenaeums in Rom) zu dem Rabbi Josua Ben Chananja, einem Zeitgenossen Hadrians, sagen: 'Wir haben auf der Wiese einen Brunnen; bringe ihn uns herein!' Da holte er Kleie und warf sie vor ihnen mit den Worten hin: 'Drehet mir Stricke aus Kleie, so will ich ihn euch hereinbringen'. Darauf sie: 'Wer kann Stricke aus Kleie drehen?' Darauf er: 'Wer kann einen Brunnen, der auf der Wiese ist, hereinbringen?' (Der babylonische Talmud in seinen haggadischen Bestandteilen übers. von A. Wünsche 2, 4, 65. Leipzig 1889.) Zu der Aufgabe, die die Weisen stellen, bemerkt Wünsche in seiner Rätselweisheit bei den Hebräern, Leipzig 1883, S. 37: 'Sie wollten damit andeuten, ob Israel seinen alten Glanz jemals wieder herstellen könne'. Vgl. sonst Singer in dieser Zeitschrift 2, 296. Meissner in der Zs. der deutschen morgenl. Gesellschaft 48, 195. L. Ginzberg, The Jewish Encyclopedia 1, 289a. P. Vetter, Theologische Quartalschrift 87, 365ff.

17. Eine Variante von Nr. 16. Der König verlangt einen neuen, mit schön blühenden Bäumen besetzten Garten. (Im Dhammaddhaja-Jātaka Nr. 220 muss der Bodhisatta auf das Geheiss des Königs Yasapāṇi erst einen Garten, dann einen Teich, ein Haus usw. hervorzaubern.)

18. Eine längere Geschichte, die hier nicht ausführlich wiedergegeben werden kann. Mahosadha zeigt, dass unter Umständen der Sohn mehr wert ist als der Vater. — Nahe steht Schiefner-Ralston, Tibetan Tales p. 141—144.

19. In einem Krähennest auf einem Palmbaum am Ufer eines Teiches befindet sich ein kostbarer Edelstein. Der Widerschein dieses Edelsteins auf dem Teiche erweckt den Glauben, dass der Edelstein im Teiche liegt. Senaka soll den Stein zur Stelle schaffen. Er stellt Leute an, die das Wasser des Teiches ablassen und den Grund aufgraben müssen; aber der Stein will sich nicht finden. Mahosadha, vom König befragt, zeigt zunächst, dass der Stein ebensogut in einem Wassertopf wie in dem Teiche erscheint und dass sichs also nur um einen Widerschein handelt; dann gibt er an, wo der Stein zu finden ist. — Vgl. Schiefner-Ralston, Tibetan Tales p. 165 gegen Ende.

Die Frage nach dem Alter der vorstehenden Erzählungen lässt sich nicht trennen von der Frage nach dem Alter der Jātaka-Erzählungen überhaupt, einer Frage, die hier kaum angeschnitten, geschweige denn erledigt werden kann. Die Jātakas bestehen aus Versen (gāthās) und Prosa. Jene, die Verse[1]), hatten von alters her einen festen Wortlaut; sie bilden ohne Zweifel den ältesten Bestand des Jātakabuches. Die Prosaerzählung dagegen stand nicht nach ihrem Wortlaut, sondern höchstens nach ihrem Inhalt fest; die Ausführung im einzelnen war dem freien Ermessen des Erzählers überlassen. Überliefert ist die Prosa nur durch einen aus späterer Zeit stammenden Kommentar (Aṭṭhakathā). So etwa nach Oldenberg, Literatur des alten Indien 1903 S. 125, wo noch hinzugefügt wird: Demnach kommt der Überlieferung der Prosa in der Tat nicht dieselbe volle Authentizität zu wie derjenigen der Verse. In wenigen, vielleicht in vielen Details ist gewiss für die Überlieferer der echte Inhalt der Prosapartien verwischt gewesen oder haben sie sich ihrerseits unberechenbare Freiheiten genommen. Im ganzen ergeben doch die Prüfungen, die wir hier anstellen können, ein für die Überlieferung durchaus günstiges Resultat.[2])

Es treten nun für das verhältnismässig hohe Alter der obigen 19 Geschichten auf indischem Boden, sowie überhaupt für das Alter des Mahāummaggajātaka, das diese Geschichten enthält, folgende zwei Umstände ein.

---

1) Von den oben analysierten Erzählungen enthalten die dritte und die achtzehnte je einen Vers.

2) Ebenso spricht Oldenberg auf S 103 die Überzeugung aus, dass die literaturgeschichtliche Betrachtung das Recht habe, sich auch auf die Prosabestandteile der Jātakas zu stützen. Vgl. sonst die von Oldenberg S 291 zitierte Literatur und jetzt namentlich noch den wichtigen Aufsatz von H. Lüders über die Jātakas und die Epik in der Zs. der deutschen morgenländischen Gesellschaft 58, 687–714 und die Mitteilung von J. Hertel ebendaselbst 60, 399—401 und in der vorliegenden Zeitschrift 16, 262f.

Zunächst ist darauf hinzuweisen, dass die 19 Geschichten durch drei Halbverse[1]) eingeleitet werden, in denen die Titel oder die Stichwörter der einzelnen Geschichten aufgezählt sind. Die erste Geschichte führt den Titel 'Fleisch', die zweite den Titel 'Ochse' usf.; die fünfzehnte, die Geschichte von den Sandstricken, den Titel 'Sand'. Diese Memorialverse — wie man sie mit Recht benannt hat — sind ohne Zweifel alt. Es finden sich solche Memorialverse auch in anderen Literaturen oder Literaturgattungen[2]); so z. B. in der Chronik von Ceylon, dem Dīpavaṃsa ('Inselchronik'). Ob nun freilich die einzelnen, zu den Titeln 'Fleisch' usw. gehörenden, im Kommentar erzählten Geschichten in alter Zeit ebenso erzählt worden sind, wie sie später schriftlich fixiert wurden, muss nach dem oben Bemerkten dahingestellt bleiben. Ich für mein Teil bin jedoch geneigt, die meisten Geschichten hinsichtlich ihres Inhalts für alt zu erklären, in erster Linie die fünfzehnte, die die Sandstrickaufgabe enthält. In dem einen oder anderen Falle mag ja an die Stelle der altüberlieferten Geschichte eine neue getreten sein.

Weiter haben wir für die frühe Existenz des Mahāummaggajātaka, in das die 19 Geschichten hineinverwebt sind, das beste Zeugnis, das man sich wünschen kann: ein inschriftliches. Unter den Skulpturen des berühmten Stūpa von Bharhut (Barāhat), die aus der Zeit um 200 vor Chr. stammen, findet sich die Darstellung der folgenden Szene. In der Mitte sitzt ein Mann in königlichen Gewändern; zu seiner Linken steht eine Frau, die auf drei offene Körbe hinzeigt, aus denen sich Köpfe erheben; zwei Männer zu seiner Rechten tragen einen vierten, noch geschlossenen Korb; einige Gestalten um den König herum stellen sein Gefolge dar.[3]) Der russische Orientalist Minayeff hat zu einer Zeit, wo das Mahāummaggajātaka nocht nicht im Druck veröffentlicht war, in glänzender Weise erkannt und nachgewiesen, dass die auf dem Stūpa dargestellte Szene in den engsten Beziehungen zu einer Geschichte in jenem Jātaka steht.[4]) Diese Geschichte lautet in einem kurzen Auszuge wie folgt (Jātaka 6, 368, 14—370, 24):

Nachdem erzählt worden ist, wie Mahosadha seine Frau, die kluge Amarādevī, gewinnt[5]), heisst es weiter: Senaka merkt, dass es ihm und seinen drei

1) Auf eine Kritik dieser Verse (die vielleicht das Ergebnis haben würde, dass es ursprünglich nur 18 Geschichten waren) kann ich mich hier nicht einlassen.

2) W. Geiger, Dīpavaṃsa und Mahāvaṃsa und die geschichtliche Überlieferung in Ceylon, Leipzig 1905, S. 8. R. Pischel in den Göttingischen gelehrten Anzeigen 1891, 356.

3) A. Cunningham, The Stūpa of Bharhut: a Buddhist monument ornamented with numerous sculptures illustrative of Buddhist legend and history in the third century B. C. (London 1879.) Plate XXV, fig. 3.

4) Minayeff, Recherches sur le Bouddhisme, Paris 1894, p. 148—151 (Annales du musée Guimet; Bibliothèque d'études, Tome 4).

5) Jātaka 6, 363, 25—368, 14. Eine Übersetzung dieser in Daṇḍins Daśakumāracarita wiederkehrenden Geschichte hat J. J. Meyer in der Einleitung zu seiner Übersetzung des Daśakumāracarita S. 96—103 geliefert. Es gibt eine Anzahl von näher oder

Genossen (Pukkusa, Kāvinda, Devinda) nicht so leicht gelingen wird, des Mahosadha Herr zu werden; hat doch Mahosadha eine Frau genommen, die noch klüger ist als er selbst. Senaka schlägt daher seinen Genossen vor, ihren gemeinsamen Gegner bei König Vedeha zu verleumden. Zu diesem Zwecke stehlen sie vier Schmuckgegenstände des Königs und befördern sie auf geschickte Weise in Mahosadhas Haus; doch errät Amarādevī, in deren Hände die Schmucksachen zunächst gelangen, sehr wohl die Absicht der vier Hofleute. Eines Tages fragen die Hofleute den König, warum er die Schmucksachen nicht trage. Es ergibt sich, dass die Gegenstände nirgends zu finden sind. Da bezeichnen die Hofleute den Mahosadha als den Dieb. Mahosadha, davon in Kenntnis gesetzt, ersucht den König um eine Audienz, um sich vor ihm zu rechtfertigen. Der König verweigert die Audienz und befiehlt, den Mahosadha gefangen zu nehmen. Mahosadha wird gewarnt und ergreift die Flucht. Er verlässt in Verkleidung die Stadt, begibt sich nach dem südlichen Yavamajjhaka und betreibt dort das Töpferhandwerk im Hause eines Töpfers. Schnell verbreitet sich das Gerücht, dass Mahosadha geflohen ist; und nun beschliessen die vier Hofleute, die Abwesenheit ihres Gegners zu benutzen und seiner Gattin die Tugend zu rauben. Ohne einander davon wissen zu lassen, schicken sie der Amarādevī Geschenke. Diese nimmt die Geschenke an und bestellt einen jeden auf eine bestimmte Zeit. Als die Hofleute ankommen, schert sie ihnen das Haupt kahl, wirft sie in eine Senkgrube[1]), quält sie auf alle mögliche Weise und steckt sie in Körbe, die aus Matten zusammengefügt sind. Dann lässt sie die Hofleute und die Schmucksachen in den Palast des Königs schaffen. Vor dem König weist sie nach, dass die Sachen nicht von Mahosadha, sondern von Senaka und seinen Genossen gestohlen worden sind. Der König befiehlt den Hofleuten, ein Bad zu nehmen und nach Haus zu gehen. — Als der König später die Hofleute zu sich entbietet, weigern sich diese zunächst zu erscheinen: sie seien kahl geschoren und schämten sich deshalb über die Strasse zu gehen. Da sendet ihnen der König vier Kappen[2]) zu, die sie auf den Kopf setzen sollen. Damals, so wird im Jātaka hinzugefügt, sind diese Kappen entstanden (in die Mode gekommen).

Die in die vorstehende Jātaka-Erzählung hineinverwebte Erzählung von der Amarādevī und den vier ihr nachstellenden Hofleuten ist, beiläufig, eine berühmte, im Orient wie im Okzident gleich weit verbreitete

---

ferner stehenden Parallelen zu der Jātaka-Geschichte. Da Meyer nicht eine einzige nennt, so will ich (nach Oldenburg, Journ. R. Asiatic Society 1893, 338) die folgenden anführen: Schiefner-Ralston, Tibetan Tales p. 155—162; die als Jātaka bezeichnete Geschichte von der Amarā, der Tochter eines Schmiedes, im Mahāvastu 2, 83—89; das Sūcijātaka (d. h. Nadel-Jātaka) Nr. 387; 'The story of the Nobleman who became a Needlemaker' bei S. Beal, Romantic Legend of Sākya Buddha from the Chinese-Sanscrit 1875 p. 93—96 (dazu Schiefner-Ralston p. 360) und Divyāvadāna 521f. Die Kunstfertigkeit, die der Bodhisatta als Nadler in den vier zuletzt genannten Geschichten entwickelt, erinnert an die Kunstfertigkeit der Nähnadelfabrikanten von Birmingham in einer von Masius, Deutsches Lesebuch[11] 1, 117 mitgeteilten Geschichte.

1) Auch die Dienerinnen der Devasmitā werfen die vier Kaufleute, die ihrer Herrin nachstellen, in eine mit Unrat gefüllte Grube: Kathāsaritsāgara 13, 148 (Tawneys Übersetzung 1, 90).

2) In der Geschichte von der Devasmitā legen die vier Kaufleute Binden um ihre Köpfe, um die Hundefüsse zu verdecken, womit sie gebrandmarkt worden sind (Köhler, Kl. Schr. 2, 462).

Erzählung.[1]) Im Jātaka erscheint sie freilich 'sous la forme d'un rapide sommaire', um Minayeffs[2]) Ausdruck zu gebrauchen; anderswo wird sie viel besser erzählt. Aber daran kann kein Zweifel bestehen, dass der Künstler, dem das oben beschriebene Relief verdankt wird, mit dem Jātaka bekannt war. Dies ergibt sich zum Überfluss auch noch aus der Überschrift, die er über das Relief gesetzt hat. Diese lautet: Yavamajhakiyaṃ Jātakam. Das ist nun allerdings nicht der offizielle Titel des Jātaka in der grossen kanonischen Sammlung der Jātaka-Erzählungen. Aber derartige Diskrepanzen kommen auch sonst vor.[3]) Wenn der Künstler die Bezeichnung 'Jātaka von Yavamajjhaka' statt 'Mahāummaggajātaka' gebraucht, so benennt er das Jātaka nach dem östlich von Mithilā belegenen Dorfe Yavamajjhaka, aus dem, wie wir oben gesehen haben, Mahosadha stammte; oder etwa nach dem Dorfe Yavamajjhaka nördlich von Mithilā, aus dem Amarādevī, die Heldin der auf dem Stūpa dargestellten Szene, gebürtig war (Jātaka 6, 364, 8).

Alles in allem wird man sagen dürfen: Geschichten, wie die, in denen Mahosadhas Scharfsinn auf die Probe gestellt wird, oder Geschichten, wie die von der klugen und tugendhaften Amarādevī, kursierten in Indien bereits in den vorchristlichen Jahrhunderten.[4]) Ist die Sandstrickaufgabe nicht in Indien erfunden, sondern von Westen her nach Indien eingeführt worden, so muss dies in ziemlich früher Zeit geschehen sein.

Nun aber treffen wir die Sandstrickaufgabe, zusammen mit einer ganzen Reihe von ähnlichen Aufgaben, nicht nur in der buddhistischen Literatur (im Jātakabuche und im tibetischen Kandschur), sondern auch in der jinistischen Literatur, in der Literatur der Jainas. Und zwar liegen die Verhältnisse hier ähnlich wie in der buddhistischen Literatur: ein bemerkenswerter Umstand, der nur geeignet sein dürfte, das Urteil, das wir bisher über das Alter der Sandstrickaufgabe gewonnen haben, zu bekräftigen.

Was ich über das Vorkommen der Sandstrickaufgabe in der jinistischen Literatur zu sagen habe, findet man fast ohne Ausnahme in Fr. L. Pullès

---

1) Indische und andere Parallelen z. B. bei Cunningham, Stūpa of Bharhut p. 53—58. J. J. Meyer in seiner Übersetzung des Daśākumāracarita S. 103. W. A. Clouston, The book of Sindibād 1884 p. 244—247. 311—322. R. Köhler, Kl. Schr. 2, 444—464. Amalfi in dieser Zeitschrift 5, 71—76. Lidzbarski, Neuaramäische Handschriften 2, 188—195. Siehe auch Weinhold, Altnordisches Leben S. 256.

2) Recherches sur le Bouddhisme p. 150. Vgl. p. 151, wo Minayeff bemerkt: Il se peut que dans la rédaction que lisait ou entendait l'artiste, l'épisode de cette galanterie manquée ait eu dans le cycle entier des récits une importance plus considérable que celle que lui attribue le canon pāli.

3) Vgl. z. B. The Jātaka together with its commentary vol. 7, p. XV. Oldenberg, Zs. der deutschen morgenl. Gesellschaft 52, 643.

4) As these tales have been represented at an early period under the form of reliefs, they must have been widely circulated and well known (Dines Andersen im siebenten Bande der grossen Jātaka-Ausgabe, London 1897, S. XV).

Schrift: Un progenitore Indiano del Bertoldo, Venezia 1888. Ich kann mich daher kurz fassen. In der genannten Schrift hat Pullè eine Anzahl von Geschichten aus einem jinistischen Werke, dem Antarakathāsaṃgraha des Rājaśekhara (etwa 14. Jahrh. n. Chr.) in Text und Übersetzung veröffentlicht.[1]) In der ersten Reihe dieser Geschichten (Pullès Übersetzung S. 17—22) fungiert als kluger Rätsellöser Rohaka, ein Sohn des Schauspielers Bharata[2]), der in einem Schauspielerdorfe[3]) nahe bei der altberühmten Stadt Ujjayinī wohnt. Dann folgen noch weitere sieben Geschichten verwandten Inhalts. Wegen der einzelnen Geschichten verweise ich auf Pullès Übersetzung. Hier sei nur die Geschichte ausgehoben, die die Sandstrickaufgabe enthält (Pullè S. 20), damit man sehe, wie nahe die jinistische Überlieferung der buddhistischen steht.

Nach Ablauf einiger Tage schickte der König abermals (an die Bewohner des Dorfes) einen Befehl (folgenden Inhalts): 'In der Nähe eures Dorfes gibt es allenthalben überaus schönen Sand; macht mir daher ein paar Stricke aus starkem Sand und sendet sie mir!' Auf diesen Befehl hin versammelte sich alles Volk ebenso (wie in den vorhergehenden Fällen) und fragte den Rohaka um Rat. Dieser gab folgende Rückantwort: 'Wir sind Schauspieler, wir verstehen uns wohl auf Tanz u. dgl., aber nicht auf das Drehen von Stricken. Dennoch muss der Befehl des Königs unbedingt ausgeführt werden. Nun der Palast des Königs ist gross; da werden sich doch wohl ein paar aus alter Zeit stammende Sandstricke vorfinden. Schicke einen von diesen als Ebenbild (Muster), damit auch wir danach Sandstricke machen!' Dies wurde von Männern, die man beauftragte, dem König gemeldet. Und der König, der darauf nicht antworten kann, verhält sich schweigend.

Die von Pullè veröffentlichten Geschichten sind aber nicht die eigene Erfindung des Rājaśekhara, eines sehr späten Autors. Nicht nur, dass die meisten dieser Geschichten in anderen, älteren Literaturwerken ihre Entsprechung haben[4]): Rājaśekhara selbst sagt uns, er habe sie dem Kommentar des Malayagiri zur Nandī entlehnt (Pullè p. XVI—XIX). Die Geschichten finden sich ausserdem, wie ich nach einer Mitteilung Leumanns hinzufügen kann, in den Kommentaren zum Āvaśyaka.[5]) Wenn nun auch die

---

1) Den Text findet man auch in den Studi italiani di filologia Indo-iranica 2 (Firenze 1898), 1—18.

2) Über diesen Namen vgl. Leumann, Zs. der deutschen morgenländischen Gesellschaft 48, 65—83.

3) Vgl. dazu Bühler, Epigraphia Indica 1, 381.

4) Vgl. oben meine Analyse der 19 Geschichten aus dem Mahāummaggajātaka. — Zu der ersten Geschichte bei Rājaśekhara (Pullè S. 17) hat Pullè bereits auf Kathāsaritsāgara 14, 37–56 (Tawney 1, 96) verwiesen; vgl. noch Śukasaptati, textus ornatior 50 (Spiegelungsmotiv: F. v. d. Leyen, Archiv für neuere Sprachen 115, 283[2]). Auch zu der Geschichte von dem Widder, der so gefüttert werden soll, dass sein Gewicht weder zu- noch abnimmt (Pullè S. 19) hat Pullè S. XXV Parallelen nachgewiesen. Ich bemerke dazu, dass es auch im Mahāummaggajātaka (Jātaka 6, 349–355) eine 'Widder-Frage' gibt. Diese ist aber von der jinistischen Erzählung bei Rājaśekhara ganz verschieden.

5) Genauer: im neunten Kapitel der Āvaśyakaniryukti, d. h. des ältesten, vielleicht noch der vorchristlichen Zeit angehörenden Kommentares zum Āvaśyaka. — Die Nandī und das Āvaśyaka gehören zu den heiligen Schriften (Siddhānta) der Jainasekte.

Aufzeichnung der Geschichten in den genannten Kommentaren nachweislich einer späteren Zeit angehört, so muss doch sicherlich eine dieser Zeit voranliegende Periode der mündlichen Überlieferung angenommen werden: Geschichten, wie die erwähnten, und viele andere dienten einst zur Erläuterung der jinistischen Lehrsätze, zur Belebung des Unterrichts. Beweisend aber für das hohe Alter der Geschichten ist die Tatsache, dass bereits jenen alten Texten, der Nandī und dem Āvaśyaka, Memorialverse (Gāthās) eingefügt sind, in denen die Titel oder Stichwörter der einzelnen Geschichten aufgezählt werden. Wir haben also hier, worauf ich bereits hinwies, ähnliche Verhältnisse wie in der buddhistischen Literatur. Der Memorialvers, der für uns hier in Betracht kommt, ist bereits von Pullè S. 33 mitgeteilt worden.[1]) Ich habe daher nur noch ausdrücklich zu bemerken, dass das Stichwort 'vālua' d. h. Sand in dem Verse enthalten ist.

So viel über die indischen Werke, in denen die Sandstrickaufgabe erwähnt wird. Aber die Sandstricke spielen auch sonst in allerhand Geschichten eine Rolle. Im Anschluss an Cosquin, Revue Biblique 8, 71 will ich zunächst die Fälle nennen, wo die Forderung, etwas Unmögliches zu leisten, z. B. aus einem Stein ein Kleid zu nähen, mit der Gegenforderung, Stricke (oder Fäden) aus Sand zu drehen, beantwortet wird. Nach dem Vorgang anderer macht Cosquin aufmerksam auf die jüdische Geschichte von dem zerbrochenen Mörser, den ein Athener zu einem Schneider bringt, damit er ihn zusammennähe.[2]) Der hebt eine Hand voll Sand auf und spricht: 'Drehe mir daraus Fäden, so will ich ihn zusammennähen' (A. Wünsche, die Rätselweisheit bei den Hebräern 1883 S. 38 Anm.). In diesem Zusammenhang sei auch nochmals auf die Stricke aus Kleie hingewiesen, die der Rabbi Josua Ben Chananja verlangt, als man ihm zumutet, einen Brunnen von der Wiese hereinzubringen (Wünsche S. 37). Ferner verweist Cosquin auf die Erzählung aus Süd-

---

1) Vgl. sonst A. Webers Verzeichnis der Berliner Sanskrit- und Prākṛt-Handschriften 2, 676.

2) Mit dieser Aufgabe vergleicht sich die letzte Aufgabe, die dem weisen Haikar gestellt wird. Haikar soll einen zerbrochenen Mühlstein zusammennähen. Da verlangt er, dass die Schuhflicker aus einem anderen Stein, den er liegen sieht, Schusterahle, Nadeln und Schere beschaffen (1001 Nacht, übers. von Henning, 22, 30f.). Aufgabe und Lösung kehren im Talmud wieder (Wünsche, Rätselweisheit S. 38). Cosquin erinnert auch an die Geschichte vom Sandelholzhändler und dem blinden alten Mann im persischen Sindbadbuche, wo die Forderung, aus einem Stück Marmor ein Paar Hosen und ein Hemd zu verfertigen, mit der Gegenforderung, aus Eisen den Nähfaden zu weben, beantwortet wird (W. A. Clouston, The book of Sindibād 1884 p. 101. 103. Die von Cosquin zitierte Quelle: Clouston, Popular Tales and Fictions 2, 106 ist mir nicht zugänglich). Nach dem Vorgang von Chauvin, Bibliographie arabe 8, 61 verweise ich noch auf Henri A. Junod, Les chants et les contes des Baronga de la Baie de Delagoa p. 295f., wo zum Zusammennähen eines zerbrochenen Steines Nadeln und ein Faden aus Erde verlangt werden.

sibirien bei Radloff, Proben der Volksliteratur der türkischen Stämme Südsibiriens 1, 197—204 ('Die beiden Fürsten'). Die Aufgabe[1]) lautet hier:

Ein alter Mann, der Vater eines klugen Mädchens, soll in drei Tagen aus drei Steinen Stiefel verfertigen. So hat der Fürst Järän Tschätschän befohlen. Am dritten Tage kommt Järän Tschätschän, mit seinen Räten und Grossen kommt er. Auf dem Wege, auf dem er kommen wollte, wartete sie (das kluge Mädchen). Als sie den Järän Tschätschän kommen sah, scharrte das Mädchen Sand zusammen und goss ihn in einen Sack. Järän Tschätschän kam, nachdem er das Mädchen Sand sammeln gesehen, sprach er: 'Was machst du da, mein Kind?' Das Mädchen sprach: 'Ich sammle Sand'. 'Was willst du mit Sand machen?' Das Mädchen sprach: 'Zwirn will ich machen.' 'Wer hat denn jemals aus Sand Zwirn gemacht?' Das Mädchen sprach: 'Wer hat denn jemals aus Steinen Stiefel gemacht?' Järän Tschätschän lachte innerlich, freute sich und kehrte zurück.

Hinzuzufügen ist das hürkanische Märchen in Schiefners Ausführlichem Bericht über Baron P. v. Uslars hürkanische Studien (Mémoires de l'Ac. des Sciences de St. Pétersbourg 7, 17 Nr. 8) S. 99—101: 'Der vom Armenier gesehene Traum'. Vgl. dazu die musterhafte Analyse dieses Textes und der verwandten Texte von Polívka im Archiv für slavische Philologie 27, 614—629 (hier namentlich S. 621; s. auch Köhler, Kl. Schr. 1, 459).

Der hürkanische Text enthält drei Rätselaufgaben: 1. Der Sultan sendet drei Kisten, in deren Innerem sich ein altes Weib, ein junges und ein Mädchen befinden. Es soll bestimmt werden, was in jeder Kiste befindlich ist. Der Jüngling entscheidet die Frage dadurch, dass er die Kisten wiegt. 2. Der Sultan sendet drei Stuten: es soll ermittelt werden, welche die Mutter ist, welche das Kind ist, welche des Kindes Kind ist. Der Jüngling entscheidet auch diese Frage; wie, wird nicht gesagt. 3. Der Sultan sprach: Aus dem grossen Stein nähe mir ein Kleid! Der Jüngling sprach: Lass mich hinausgehen! Der Jüngling ging hinaus, grub und brachte Sand herbei und gab ihn dem Sultan: Mache du Zwirn, sagend. Der Sultan sagte: Kann man denn solchen Zwirn machen? Solche Kleidung kann man nur mit solchem Zwirn nähen, sagte der Jüngling.

Die eigentliche Sandstrickaufgabe aber, und zwar genau in der Form, wie sie in den indischen Texten erscheint, ist mir nur noch ein einziges Mal vorgekommen.

Es gibt eine Anzahl von Geschichten, in denen gezeigt wird, auf welche Weise die einst allgemein verbreitete Sitte, die alten Leute zu töten, abgekommen ist; in denen, um Sartoris[2]) Worte zu gebrauchen, der Gedanke von der Nützlichkeit der Greise und der Notwendigkeit ihrer Erhaltung ausgedrückt und zugleich der historische Verlauf (des allmäh-

---

1) Radloff 1, 200. Vorher geht die Aufgabe: 'Vom Ochsen möge er ein Kalb gebären lassen', die mitsamt ihrer Lösung der 13. Geschichte des Mahāummaggajātaka entspricht (s. oben). Dass der Anfang der von Radloff mitgeteilten Erzählung im Tibetischen (Benfey, Kl. Schr. 3, 169ff.) seine Entsprechung hat, ist bekannt.

2) P. Sartori, Die Sitte der Alten- und Krankentötung (Globus 67, 129b). Sonst vgl. namentlich Köhler, Kl. Schr. 2, 324. 401, und die reiche Literatur bei Bolte zu Freys Gartengesellschaft Kap. 129. [B. Schmidt, NJb. f. Phil. 11, 623 (1903).]

lichen Aufhörens jener Sitte) in einen Akt zusammengedrängt ist. Einige von diesen Geschichten sind so gewendet: In einer Stadt beschliessen die jungen Leute, ihre alten Väter zu töten, um deren Plätze in der Ratsversammlung einzunehmen. Ein einziger Jüngling lässt seinen Vater am Leben und versteckt ihn. Ein fremder König, der sich der Stadt bemächtigen will, prüft zunächst die Weisheit ihrer Bürger. Er stellt Rätselfragen und Aufgaben; diese werden von jenem Jüngling, der seinen Vater um Rat fragt, gelöst. Man erkennt den Nutzen der Greise und hebt die Altentötung auf. — So oder ähnlich bei Joh. Pauli, Schimpf und Ernst Nr. 442 vgl. 446, und bei Jakob Frey, Gartengesellschaft Kap. 129. Es lässt sich nicht verkennen, dass diese Form der Geschichte eine gewisse Ähnlichkeit mit dem zweiten Teil der Haikargeschichte besitzt.[1]) Und da ist es nun nicht zu verwundern und, meine ich, von nicht geringem Interesse, dass die Sandstrickaufgabe in zwei slawische Parallelen[2]) zu der oben skizzierten Geschichte eingedrungen ist. Diese Parallelen sind mitgeteilt von G. Polívka in seinem Aufsatz: Seit welcher Zeit werden die Greise nicht mehr getötet? (oben 8, 25—29).

Die erste Parallele ist ein bulgarisches Märchen, aufgezeichnet in Ochrida in Mazedonien. Der Anfang verläuft so wie in der obigen Skizze. Als sich in der Ratsversammlung, so heisst es weiter, nur junge Leute einstellen, fragt der Vorsteher erstaunt, wo die Väter sind. Die sind an Krankheiten gestorben, sagen die Jünglinge. Der Vorsteher will ihnen zeigen, wie nötig sie die Ratschläge ihrer greisen Väter brauchen. Es sei vom Kaiser der Befehl gekommen, für die Pferde[3]) Stricke aus Sand zu beschaffen. Niemand vermag die Aufgabe zu lösen. Nur der Jüngling, der das Leben seines Vaters geschont hat, weiss eine Antwort: es gebe zwar solche Handwerker, die Stricke aus Sand machen; hierzu aber brauchten sie Mauleselsmilch[4]), mit etwas anderem lasse sich der Sand nicht anmachen. Stricke würden weiters sehr wenig begehrt, daher auch nicht verfertigt, so dass die Handwerker schon vergassen, wie sie gemacht würden; er bitte also um ein Stück von einem solchen Strick als Muster. — Der Vorsteher erkennt, dass aus dem Mund des Jünglings die Weisheit eines Greises spricht; der Jüngling muss gestehen, dass er seinen Vater am Leben gelassen hat. Der Vorsteher zeichnet ihn sehr aus; die anderen Vatermörder tötet er.

Die zweite Parallele ist in Veles in Mazedonien aufgezeichnet. Die Mauleselsmilch wird in dieser Variante gar nicht erwähnt; es wird bloss um das Muster eines Sandstrickes gebeten, da man nicht wisse, ob der Kaiser einen

1) Siehe Joh. Bolte zu Freys Gartengesellschaft Kap. 129 S. 263. [Frey benutzte vielleicht Geilers Navicula fatuorum 1510 Bl. Q6b, Turba 45, 2.]

2) In einer anderen Parallele (oben 8, 27) erscheint auch eine wohlbekannte, von mir bereits erwähnte Aufgabe. Der Sohn (eines greisen, von ihm versteckten Vaters), der Richter werden will, soll in der Frühe kommen, weder barfüssig noch beschuht, weder zu Fuss noch zu Pferd.

3) In der rumänischen Version der Haikargeschichte sagt der weise Arkirie zum König: 'Send and tie the foals up quickly with that rope, so that I may twist another.' (Journ. of the R. As. Society 1900, 308.)

4) Siehe Bolte zu Frey, Gartengesellschaft S. 263.

dicken oder dünnen Strick wünsche (ähnlich wie im Jātaka, Bd. 6, S. 341, 16, und im MS. Canon der armenischen Version der Haikargeschichte: The Story of Aḥikar p. 50 n.). Als der Kaiser erfahren hat, dass diese Antwort von einem hundertjährigen Greise stammt, verbietet er, hinfort die Greise zu töten.

Ein paar Worte noch über das sonstige Vorkommen der Sandstricke in der Literatur. Stricke aus Sand, wie auch Stricke aus Spreu u. dgl.[1]) gehören zu den zahllosen Ausdrücken, womit unmögliche, ungereimte, unnütze Dinge bezeichnet werden.[2]) Zunächst sei auf eine Stelle in Butlers Hudibras hingewiesen, die Eiselein, Sprichwörter und Sinnreden des deutschen Volkes 1840 S. 539 angeführt hat. Butler sagt von dem Helden seines Gedichtes:

For he a Rope of Sand cou'd twist
As tough as learned Sorbonist.[3])

Die Geschichte, auf die Butler in dieser Stelle angespielt haben soll, ist nicht ohne Interesse. Ich lasse sie nach Zachary Greys Ausgabe des Hudibras (Dublin 1744) 1, 21 hier folgen.

A Gentleman of Paris, who was reduced in Circumstances, walking in the fields in a melancholy manner, was met by a Person in the habit of a Doctor of the Sorbon; who enquiring into his case, told him, that he had acquired so much by his Studies, that it was in his power to relieve him, and he would do it, provided the Gentleman would be at his devoirs, when he could no longer employ him? the agreement was made, and the Cloven Foot soon began to appear; for the Gentleman set the Sorbonist to fill a Sieve with Water, which he performed after stopping the holes with Wax: Then he ordered him to make a Rope of Sand, which the Devil not being able to do scratch'd his Head, and march'd off in confusion.

Ferner treffen wir die aus Sand, Spreu u. dgl. gedrehten Stricke im Lügenmärchen; im Volkslied, in den Liedern von unmöglichen Dingen[4]); im Sprichwort. So lässt sich in dem Lügenmärchen bei Grimm, KHM. Nr. 112 (vgl. Köhler, Kl. Schr. 1, 322 f.) ein Bauer an einem Seil, das er aus Haferspreu gedreht hat, vom Himmel auf die Erde herab. Bereits

---

1) Seide von Haberstroh gesponnen: Uhland, Schriften 3, 213 f. [Müller-Fraureuth, Die dtsch. Lügendichtungen 1881 p. 87.]

2) Auf indischem Boden begegnen Ausdrücke wie: der singende Affe, der auf dem Wasser schwimmende Stein (vgl. Uhland, Schriften 3, 217), die im Westen aufgehende Sonne, der auf Bergeshöhen wachsende Lotus. Unmöglich ists, Öl aus Sand zu pressen; unmöglich, Milch aus einem Stein zu melken (vgl. Pischel, Festgruss an R. von Roth 1893 S. 116; Leben und Lehre des Buddha 1906 S. 58). Sehr häufig wird ein Unding mit dem Ausdruck 'Hasenhorn' bezeichnet (z. B. Somadeva übers. von Tawney 1, 370. Auch das Pferdehorn kommt vor: Journal of the Pāli Text Society 1887, 74). Eine ganze Reihe von unmöglichen Dingen am Schluss des Aṭṭhānajātaka (Nr. 425); vgl. Schiefner-Ralston, Tibetan Tales p. 234. Ein Marāṭhī-Sprichwort lautet: String cannot be made from stone (Journ. of the American Or. Soc. 27, 26[2]).

3) Hudibras 1, 1, 157; Variante: And with as delicate a hand Cou'd twist as tough a Rope of Sand.

4) Siehe oben 12, 47 f. 407 f. Uhland, Schriften 3, 213 ff. Köhler, Kl. Schr. 3, 515.

Grimm hat in der Anmerkung zu KHM. 112 auf die anderwärts vorkommenden Seile aus Sand hingewiesen.[1])

Über Sandseile im Volkslied vgl. Grimm a. a. O. und Uhland, Schriften 3, 336 Anm. 263. [Erk-Böhme 3, 34f.]

Die Griechen sagten *ἐπὶ τῶν ἀδυνάτων,* nach dem Zeugnis der Paroemiographen: *ἐξ ἄμμου σχοινίον πλέκειν.* Siehe die Stellen bei Leutsch zu Gregorius Cyprius M. 3, 46 (Corpus Paroemiographorum Graecorum 2, 114) und bei A. Otto, Die Sprichwörter der Römer 1890 S. 160. Über Stricke oder Seile aus Sand im deutschen Sprichwort vergleiche man das Deutsche Wörterbuch 10, 1, 209 (Seil) und Wander, Deutsches Sprichwörterlexikon 3, 1861f. 4, 518. 912. Französisch: tresser des cordes de sable; Quitard, Études sur les proverbes français (1860) p. 199. Maurer, Isländ. Volkssagen p. 160. Liebrecht, Germ. 2, 245. 5, 121. W. Scott, Poetical works 1, 277 (Lord Soulis).

2. Der Ursprung der Haikargeschichte.

Zu der Geschichte vom weisen Haikar, von der wir ausgegangen sind, kehren wir noch einmal zurück. Trotz der eingehenden Untersuchungen von Meissner, Lidzbarski, J. Rendel Harris und anderen[2]) herrscht keine Einigkeit über die ursprüngliche Heimat der Geschichte, über die Sprache, worin sie ursprünglich abgefasst war, über das Verhältnis der verschiedenen Versionen zueinander. Nur ist Benfeys Hypothese von dem indischen Ursprung der Geschichte neuerdings stark erschüttert, ja, ganz verworfen worden. Die Haikargeschichte geht, so bemerkt Meissner an einer wenig beachteten Stelle (Archiv f. Religionswissenschaft 5, 234f.), ohne Zweifel auf ein altes babylonisches Original zurück. Die Entstehungszeit möchte Meissner etwa ins Jahr 2000 v. Chr. setzen. Ähnlich haben sich Th. Reinach, Revue des études Juives 38, 10 und P. Vetter, Theol. Quartalschrift 87, 352. 540 geäussert. Nicht Indien ist die ursprüngliche Heimat der Haikargeschichte; vielmehr ist der Stoff, oder sind die verschiedenen im Haikarbuche vereinigten Stoffe nach Indien eingewandert. So Meissner, Zs. der deutschen morgenl. Ges. 48, 196; Harris, The story of Aḥiḳar p. XXI; Vetter, Theol. Quartalschrift 87, 539. Dennoch hat wieder Cosquin in einem bemerkenswerten Aufsatze (Revue Biblique 8, bes. S. 62—72) für den Rahmen der Geschichte sowohl wie für einzelne Episoden indischen Ursprung behauptet. Auch Marc ist für den indischen Ursprung wenigstens des zweiten Teiles der

---

1) Zu der von Grimm aus der Edda angezogenen Stelle vgl. Niedner, Zs. für deutsches Altertum 31, 254.

2) Einen Überblick über die verschiedenen Untersuchungen zur Haikargeschichte gewährt Paul Marcs Aufsatz: Die Achikarsage, ein Versuch zur Gruppierung der Quellen (Studien zur vergleichenden Literaturgeschichte 2, 393—411. Ein Nachtrag ebenda 3, 52f.).

Haikargeschichte eingetreten.[1]) Unter diesen Umständen möge es gestattet sein, hier auf eine Einzelheit hinzuweisen, die bisher noch nicht beachtet worden ist. Sollte das Haikarbuch wirklich aus Indien stammen; sollte wenigstens der Stoff sozusagen durch indische Hände gegangen sein: so müsste sich doch eine Spur davon in den vorliegenden Versionen entdecken lassen.[2]) Eine solche Spur glaube ich gefunden zu haben.

Ich gehe von den Zahlenangaben aus, die sich im weisen Haikar vorfinden. In allen Erzeugnissen der Volksliteratur werden gewisse Zahlen mit Vorliebe gebraucht, auch da, wo es auf eine bestimmte Angabe gar nicht ankommt. Allgemeine Angaben wie: einige, mehrere, viele (z. B. Söhne) genügen dem Erzähler, dem Hörer oder Leser nicht. Feste Zahlen dienen als Schmuck der Rede, sie befördern die Anschaulichkeit.[3]) Viele von diesen 'typischen' Zahlen mögen ursprünglich bedeutungsvoll gewesen sein: in der Volksliteratur dienen sie meist nur dazu, eine unbestimmte Vielheit auszudrücken. Ferner sind gewisse Zahlen ausserordentlich weit verbreitet und in den verschiedensten Literaturen anzutreffen; andere wieder, so scheint es, sind auf ein engeres Gebiet beschränkt. Durchmustern wir nun die Geschichte vom weisen Haikar, so treffen wir da, unter anderen, die sehr gewöhnliche Zahl 40. Nachdem Haikar aus dem Gefängnis befreit worden ist, muss er sich zunächst auf das Geheiss des Königs Sanherib 40 Tage lang ausruhen. Dann erbittet er sich noch eine Frist von 40 Tagen, um sich auf die Lösung der Aufgabe, die König Pharao dem Sanherib gestellt hat, vorzubereiten (1001 Nacht 22, 21f. in Hennings Übersetzung; vgl. Zs. der deutschen morgenl. Ges. 48, 174). „Man findet die Zahl 40", bemerkt Lidzbarski[4]), „unverhältnismässig häufig in allen literarischen Erzeugnissen der Semiten, besonders in der Volksliteratur. Sie spielt bekanntlich in der Chronologie der Bibel eine grosse Rolle, und wie beliebt sie bei den Arabern ist, zeigt der Umstand, dass ein Bibliograph nicht weniger als

1) Studien z. vgl. Lit. 2, 406ff. Marc zerlegt die Haikargeschichte in zwei Teile: 1. Die Geschichte von dem Verrat und der Bestrafung des undankbaren Adoptivsohnes; 2. Die Geschichte von dem in Ungnade gefallenen Minister, der aus seinem Gefängnis wieder hervorgezogen wird, um die seinem König gestellten Aufgaben und Rätsel zu lösen, und der zu diesem Zweck eine Reise zu dem fremden König unternimmt (S. 400. 405).

2) Marc, Stud. 2, 403 bemerkt allerdings: In den uns vorliegenden Versionen hat die Länge der Zeit und die internationale Wanderung die ursprünglichen Charakteristika nivelliert und die Merkmale der Heimat ausgelöscht.

3) Wilhelm Knopf, Zur Geschichte der typischen Zahlen in der deutschen Literatur des Mittelalters (Diss. Leipzig 1902) S. 96. — Über die Zahlen in den modernen indischen Märchen vgl. Steel and Temple, Wide-awake Stories (Bombay 1884) p. 431—436; über die Zahlen, die bei den Buddhisten beliebt sind, vgl. L. Feer, Annales du musée Guimet 2, 485—489.

4) Die neuaramäischen Hss. der Kgl. Bibliothek zu Berlin (1896) 2, 67. Vgl. sonst W. Knopf S. 81—84. Oben 16, 244. Zs. für Völkerpsychologie 18, 476.

60 arabische Schriften nennt, die den Titel 'Vierzig' haben . . . . Von den Arabern aus drang die Vorliebe für sie auch zu anderen asiatischen und halbasiatischen Orientalen."

Eine andere, gleichfalls sehr beliebte Zahl, die Zahl 60, treffen wir gleich im Anfang der Haikargeschichte. Haikar hat 60 Frauen geheiratet und ihnen 60 mächtige Schlösser errichten lassen. Er ist schon 60 Jahre alt geworden; und noch immer hat er keinen Sohn (Lidzbarski, Neuaramäische Hss. 2, 5. The Story of Aḥiḳar p. 24). „Die Bevorzugung der Zahl 60", meint Vetter, Theol. Quartalschrift 87, 364, „ist anscheinend babylonisch, weil mit dem babylonischen Sexagesimalsystem zusammenhängend[1]), sie kann aber auch talmudisch[2]) sein." In jedem Falle ist die 60 eine runde, die unbestimmte Vielheit ausdrückende Zahl.[3]) Wenn die Zahl von Haikars Frauen als 60 angegeben wird, so finden wir ähnliche hohe oder noch höhere Zahlen gerade in solchen Geschichten, die ebenso wie die Haikargeschichte mit dem Motiv der Kinderlosigkeit beginnen. Im hebräischen Text des Sindbadbuches werden dem König Bibor 80 Frauen zugeteilt. Im spanischen Text hat Alcos 90 Frauen. Im neupersischen Text (Sindbād Nāme) hat der König von Indien 100 Frauen in seinem Harem. Im Dsanglun Kap. 13 wird erzählt, dass in früher längst vergangener Zeit hier auf Dschambudwip ein König namens Mahāschakuli [d. h. Mahāśakuni] lebte, der über 500 Vasallenfürsten[4]) herrschte. Er hatte zwar 500 Gemahlinnen, aber von ihnen keinen einzigen Sohn als Nachfolger auf dem Throne.[5]) 500 Gemahlinnen hatte auch Rinpotsche gotscha (Dsanglun Kap. 23); 20 000 hatte Schingta

---

1) Th. Reinach, Revue des études juives 38, 10.

2) The Jewish Encyclopedia 1, 288a: In the Aramaic folk-lore of the Talmud the number sixty is a favorite one and usually denotes any large number.

3) Joh. Schmidt, Die Urheimat der Indogermanen und das europäische Zahlsystem, Berlin 1890, S. 41.

4) Die Zahl 500 ist in buddhistischen Geschichten ausserordentlich häufig. Doch kommt sie auch sonst vor. So in der armenischen Version des weisen Haikar: von Ägypten bis nach Ninive, heisst es da, sind es 500 Meilen. In dem von Zacher herausgegebenen Alexandri Magni iter ad Paradisum besteigt Alexander mit 500 der Auserlesensten seiner Leute ein Schiff. Ein japanisches Märchen spricht von einem Felsblock, den 500 Menschen kaum hätten heben können (S. Lüttich, Über bedeutungsvolle Zahlen, eine kulturgeschichtliche Betrachtung. Naumburger Programm von 1891, S. 34). Siehe sonst Knopf S. 92—94. Archiv f. slav. Philologie 25, 459.

5) Die Stellen aus dem tibetischen Dsanglun hat Paulus Cassel, Mischle Sindbad, Berlin 1888 S. 67, angeführt. Sie dienen ihm dazu, den buddhistischen Ursprung der Einleitung zum Sindbadbuche zu erweisen. Anderer Ansicht ist Harris (The Story of Aḥiḳar p. LXXIX). Für ihn ist das 'model of composition', wonach der Verfasser des Sindbadbuches die Einleitung formte, vielmehr — der Anfang der Geschichte vom weisen Haikar. Ich komme darauf zurück. Für den indischen Ursprung des Sindbadbuches ist neuerdings wieder Warren eingetreten in seinem Aufsatz: Het indische origineel van den griekschen Syntipas (Verslagen en Mededeelingen der K. Ak. van Wetenschappen te Amsterdam, Afd. Letterkunde 4, 5, 41—58).

nimo (Kap. 13). König Okkāka hatte 16 000 Frauen (Kusajātaka Nr. 531; viele 1000 Frauen: Mahāvastu 2, 424, 14); desgleichen Kāsirāja im Mūgapakkhajātaka Nr. 538. Siehe auch Benfey, Pantschatantra 1, 595.

Während somit das Vorkommen der Zahlen 40 und 60 in der Haikargeschichte nichts Auffallendes hat, so wird man das gerade Gegenteil von einer anderen Zahl sagen dürfen, die gleichfalls im Anfang der Geschichte begegnet: von der Zahl acht. Haikar hat seinen Neffen Nadan adoptiert. Der war noch jung an Jahren und ein Säugling. Daher überantwortete er ihn acht Ammen und Wärterinnen, ihn zu nähren und aufzuziehen. Und sie zogen ihn bei der erlesensten Kost mit leckerster Speise auf und kleideten ihn in Zindel, Scharlach und Karmesin, und er sass auf seidenen Plüschdecken. — So in 1001 Nacht.[1]) Auch die syrische Version erwähnt die acht Ammen. Die armenische sowie die slawische Version lassen sie allerdings aus. Dennoch werden wir zu der Annahme berechtigt sein, dass die acht Ammen zu dem ursprünglichen Bestand der Haikargeschichte gehören.[2]) Diese acht Ammen aber weisen uns mit Sicherheit nach Indien; es sei denn, dass ein Zufall sein Spiel treibt. Fest steht, dass sich nur in der indischen und in der von dieser direkt abhängigen Literatur eine Achtheit von Ammen sehr oft nachweisen lässt. Mindestens wird man die acht Ammen für ein ‘Zusatzmotiv’ halten dürfen, das von Indien her in die Haikargeschichte eingedrungen ist.

Zunächst über die Zahl 8 ein paar Worte. Ich habe bereits oben 15, 77, wo ich von den acht glückbringenden Dingen handelte, darauf hingewiesen, dass die 8 bei den Indern eine sehr beliebte Zahl ist. Mit Vorliebe wird sie, wenn auch nicht ausschliesslich, von den Buddhisten gebraucht. Dies hat schon Benfey, Pantschatantra 1, 595 bemerkt. Auch S. Lüttich[3])

---

1) Henning 22, 6. In der neuaramäischen Version, wo die Erzählung in der ersten Person gehalten ist, sagt Haikar von sich selbst: ‘Ich zog ihn gross mit Öl, Honig und Sahne, kleidete ihn in Seide und Purpur und liess ihn auf weichen Teppichen und Sammetstoffen liegen.’ Aber die acht Ammen, die den Knaben säugen und erziehen sollen, werden auch hier erwähnt (Lidzbarski, Neuaramäische Hss. 2, 6). Ebenso im Beiruter Text (Zs. der deutschen morgenl. Ges. 48, 172).

2) Harris freilich ist geneigt, alles, was in den Texten über die Erziehung des jungen Nadan gesagt wird, dem Ur-Haikar abzusprechen. Eine im Britischen Museum befindliche, fragmentarische Hs. des syrischen Textes enthält nämlich kein Wort über Nadans Erziehung (The account of the earlier years of Nadans bringing up is omitted; if indeed it existed in the first form of the story. — The Story of Aḥikar p. 56 n.). Mir scheint die Annahme des englischen Gelehrten nicht genügend gestützt zu sein. — Eine auffällige Anzahl von Ammen kommt sonst noch in der neuaramäischen Version der Haikargeschichte vor. Haikar sagt zu seiner Gattin: ‘Gib die beiden uns gehörenden Knaben Nabuchal und Tabschalīm sieben Ammen, dass sie sie säugen und grossziehen’ (Lidzbarski, Neuaram. Hss. 2, 25). In der armenischen Version ist an der entsprechenden Stelle nur von zwei Ammen die Rede.

3) Über bedeutungsvolle Zahlen, Naumburg 1891, S. 32. Hier weist Lüttich unter anderem darauf hin, dass die 8 auch in den Märchen der Japaner auffallend oft auftritt. Vgl. sonst W. Knopf, Zur Geschichte der typischen Zahlen S. 49—52. Hahn, Sagwissenschaftliche Studien; Register unter Zahlen. Archiv für slavische Philologie 25, 456.

betont, dass die 8 im Buddhismus eine grosse Rolle spielt. Julius Weber bezeichnet die 8 als eine bei den Buddhisten heilige Zahl (Zs. der deutschen morgenl. Ges. 45, 586[2]). Sonst mag man vergleichen P. Cassel, Mischle Sindbad S. 218, die Verhandlungen des neunten Orientalistenkongresses 1, 245ff. und die Zusammenstellungen von Feer, Annales du musée Guimet 2, 487.

Übrigens ist die 8, so oft sie auch vorkommt, keine primäre, sondern eine abgeleitete Zahl. Mit Recht fasst sie Lüttich S. 31f. als eine Verdoppelung der 4 auf.[1]) Weitere, öfters vorkommende Steigerungen der 4 oder 8 sind, wie Lüttich ebenfalls zeigt, 16, 24, 32 u. s. f. Maitrakanyaka, so heisst es in einer sehr verbreiteten buddhistischen Legende[2]), verdiente im Kleinhandel 4 Kārṣāpaṇas (Otterköpfchen) täglich, als Parfumeriehändler 8, als Goldschmied erst 16, dann 32 Kārṣāpaṇas. Nachher verbrachte er viele Jahre in vier verschiedenen Städten; in der ersten leisteten ihm 4, in der zweiten 8, in der dritten 16, in der vierten 32 himmlische Mädchen Gesellschaft.

Nun zu den acht Ammen. Einem Kinde eine grössere Anzahl von Ammen zuzuteilen, ist, soweit meine Beobachtungen reichen, durchaus eine Eigentümlichkeit der buddhistischen und jinistischen Schriften. Ich habe das in den Göttingischen gelehrten Anzeigen 1892, 645—648 ausführlich dargetan. Was im weisen Haikar oder auch anderwärts vereinzelt dasteht, ist in den genannten Literaturen die Regel. Und so finden wir denn zunächst die acht Ammen, denen der junge Nadan anvertraut wird, sehr oft wieder in der nordbuddhistischen Literatur. Eine genügende Zahl von Belegen habe ich a. a. O., S. 647 gegeben. Hier will ich nur verweisen auf Schiefner-Ralston, Tibetan Tales p. 52. 257. 273. 279 und auf das Avadānaśataka, eine Sammlung von 100 buddhistischen Legenden, die Léon Feer in einer französischen Übersetzung bekannt gemacht hat (Annales du musée Guimet 18. Paris 1891).

---

1) Ich kann es mir nicht versagen, hier eine Äusserung Leumanns über die bei den Jainas ebenso wie bei den Buddhisten beliebten Zahlen 4 und 8 wiederzugeben. 'Die Vierzahl oder auch Achtzahl von Personen, welche als Kameraden, Gattinnen oder sonst irgendwie die nähere Umgebung von jemand bilden, ist in der Jaina-Literatur eine typische Erscheinung..... Meist sind es himmlische Wesen, deren Gefolge in der angedeuteten Weise normiert ist. Da nun unter jenen die Deifikationen der Weltgegenden in vielfältigster Weise wiederkehren, so ist klar, dass die stereotype Tetras von Freunden, ja sogar wohl auch sonstige Tetraden und Oktaden von Personen ihre numerische Fixierung in letzter Linie einer Übertragung von himmlischen auf irdische Phantasien verdanken: Die Vierer-Konzeption ist augenscheinlich von den vier Haupt- und vier Nebenrichtungen der Windrose ausgegangen; von da wird sie, weil jene Richtungen von alters her personifiziert wurden, erst in die Kombinationen über Zusammensetzung des Götterstaates eingedrungen und schliesslich auch auf menschliche Verhältnisse Anwendung gefunden haben' (Wiener Zs. für die Kunde des Morgenlandes 6, 35, mit einigen Auslassungen. Vgl. auch 6, 37).

2) Bhadrakalpāvadāna 28; vgl. Oldenburg, Buddhistische Legenden S. 40—43. 79—80 und die Studie von Feer im Journal Asiatique, 7. Série 11, 360—443.

Die Entstehung des Werkes setzt Speyer[1]) um das Jahr 100 unserer Ära. Eine chinesische Übersetzung des Avadānaśataka wurde zwischen 223 und 253 n. Chr. verfasst. Wie in anderen buddhistischen Texten, so finden sich auch im Avadānaśataka eine Reihe von fast gleichlautenden, oft wiederkehrenden Stellen. Diese hat Feer auf S. 1—14 seiner Übersetzung unter dem Titel 'lieux communs Bouddhiques et développements divers' übersichtlich zusammengestellt.[2]) Einer von diesen 'Gemeinplätzen' kommt, wenn ich recht gezählt habe, nicht weniger als 27mal im Avadānaśataka vor und lautet nach Feers Übersetzung S. 3:

L'enfant N... fut confié à huit nourrices, deux pour le tenir sur les genoux, deux pour lui donner le sein, deux pour le laver, deux pour le faire jouer[3]); ces huit nourrices l'élèvent, le font grandir (nourri) de lait, de lait caillé, de beurre frais, de beurre clarifié, d'extrait de beurre clarifié, et d'autres aliments chauffés et de premier choix: il croît rapidement comme un lotus dans son étang.

Soweit ich sehe, ist 8 die am öftesten vorkommende Zahl. Doch werden in nordbuddhistischen Texten auch 4 oder 32 Ammen genannt (GGA. 1892, 646. 648). Im Mūgapakkhajātaka Nr. 538 erhält Temiyakumāra 64 Ammen; desgl. Vessantara im Vessantarajātaka Nr. 547. Die birmanische Übersetzung des Mūgapakkhajātaka hat 240 Ammen statt der 64 des Pāli-Originals:

And for the youthful Bodhisat they searched out 240 young wetnurses with good breasts of milk, pleasant and sweet; four were appointed for each hour of the sixty hours of the day and night; one to hold the baby, one to wash it, one to dress it, and the other to fondle and play with it. (Journal of the Royal Asiatic Society 1893 p. 363.)

Es fragt sich jetzt, ob sich ausser den acht Ammen noch andere Einzelheiten im Anfang der Haikargeschichte finden, die man ebenfalls an indische Vorbilder anknüpfen könnte.

---

1) Verslagen en Mededeelingen der K. Ak. van Wetenschappen, Afd. Letterkunde 4, 3, 384. Eine Ausgabe des Avadānaśataka veranstaltet jetzt Speyer in der Bibliotheca Buddhica.

2) Vgl. auch Feers Bemerkungen über die 'développements répétés' im Karmaśataka: Journal Asiatique, 9. Sér. 17, 59 (1901).

3) Wörtlicher: Das Kind wird acht Ammen übergeben, zwei Tragammen, zwei Milchammen, zwei Schmutzammen, zwei Spielammen. (Aus dieser so oft wiederkehrenden Stelle geht klar hervor, dass 4 die ursprüngliche Zahl der Ammen ist.) Die genaue Angabe der Obliegenheiten der Ammen findet sich auch sonst; so in Beals Romantic Legend of Sākya Buddha 1875 p. 316 (His parents procured for him the best nurses for the various purposes required-viz., to fondle, to feed, to accompany in out-of-door walks, to play and laugh) und in der Geschichte 'Canis' im Siebenmeisterbuche (z. B. in der Historia septem Sapientum ed. G. Buchner 1889 p. 16: Miles tantum infantem dilexit, quod. III. nutrices pro pueri custodia ordinauit: prima nutrix, ut eum aleret; secunda, ut eum a sordibus lauaret; tercia, ut eum ad dormiendum alliceret). Sind auch im weisen Haikar Spuren davon erhalten? Vgl. z. B. 1001 Nacht (Henning) 22, 6.

Für die folgende Betrachtung ziehen wir, nach dem Vorgang von Harris, The Story of Aḥiḳar p. LXXIX, den Anfang des Sindbadbuches in der syrischen Version mit heran. Die syrische Erzählung vom weisen Sindban beginnt, nach Baethgens Übersetzung:

Es war einmal ein König, der hiess Kures. Er hatte sieben Frauen; aber er war schon alt geworden und hatte noch keinen Sohn. Da stand er auf, betete, tat ein Gelübde und salbte sich. Und es gefiel Gott, ihm einen Sohn zu geben. Der Knabe wuchs und schoss empor wie eine Zeder.[1])

Harris ist nun der Meinung, dass der Autor des Sindbadbuches den Anfang der Haikargeschichte nachgeahmt habe. Er bemerkt: The opening of the story is common matter to an Eastern novelist, but there are allusions which betray the use of a model of composition. To put Aḥiḳar into the form Cyrus was not difficult in view of the Slavonic Akyrios for the same name; 'seven wives' is the modification of a later age on the original 'sixty wives' of Aḥiḳar; but what is conclusive for the use of the earlier legend is the remark that the king's son 'shot up like a cedar'. — Einige Versionen der Haikargeschichte (es sind dieselben, die dem Nadan acht Ammen zuteilen) lassen nämlich den jungen Nadan aufschiessen 'wie die schlanke Libanonzeder', oder 'wie die gepriesene Zeder'. Und am Schluss der Geschichte sagt Haikar zu Nadan: 'O mein Söhnlein, ich lehrte dich und pflegte dich in sorglichster Pflege und liess dich wachsen wie die hohe Zeder des Libanon' (1001 Nacht 22, 34 Henning).

Es entzieht sich meiner Beurteilung, ob der Ausdruck 'wachsen wie die Zeder des Libanon' so auffällig und selten ist, dass er in der Frage nach der Abhängigkeit des (syrischen) Sindbadbuches vom weisen Haikar als entscheidend angesehen werden kann. Man vergleiche immerhin Psalm 92, 13. Aber was Harris für das Sindbadbuch annimmt: 'a model of composition', das muss, meine ich, im Prinzip auch für das Haikarbuch zugestanden werden; mindestens für den uns hier allein beschäftigenden Passus des Haikarbuches, für den Passus, der von der Jugenderziehung des Nadan handelt. Hat doch Harris, wie wir bereits gesehen haben, die Vermutung ausgesprochen, dass der Bericht über die ersten Jahre von Nadans Erziehung in der Urform des Haikarbuches nicht gestanden hat (The Story of Aḥiḳar p. 56). Unter allen Umständen scheint mir die Tatsache bemerkenswert zu sein, dass die oben genannten nordbuddhistischen Texte an derselben Stelle ein Gleichnis gebrauchen, wo im Haikarbuche das Wachstum Nadans mit dem einer Zeder verglichen wird. Anstatt der 'gepriesenen Zeder' erscheint in jenen Texten, wie sich von selbst versteht, ein berühmtes Gewächs der indischen Flora.

---

1) Der griechische Syntipas: *ὡς δένδρον ἄριστον ηὔξηνε τῇ ἡλικίᾳ*. Harris vermutet, dass *δένδρον ἄριστον* ein blosser Fehler für *κέδρος ἀρίστη* ist.

Ich wiederhole kurz den oben schon angeführten, so oft wiederkehrenden Gemeinplatz: Das Kind N. N. wird acht Ammen übergeben, die es nähren und grossziehen mit Milch usw.; und so wächst es schnell heran wie ein Lotus im Teiche.[1])

Statt des Lotus findet sich aber auch, genau wie im weisen Haikar, das Bild eines Baumes. Als Buddhas Mutter Māyā gestorben ist, übernimmt ihre Schwester Mahāprajāpatī Gautamī die Pflege des Kindes. Ausserdem werden 32 Wärterinnen angestellt (eight to nurse the child, eight to wash him, eight to feed him, eight to amuse him). Dann heisst es weiter: So the child gradually waxed and increased in strength; as the shoot of the Nyagrodha[2]) tree gradually increases in size, well-planted in the earth, till itself becomes a great tree, thus did the child day by day increase, and lacked nothing (S. Beal, Romantic Legend of Sākya Buddha from the Chinese-Sanscrit 1875 p. 64. Vgl. Mahāvastu 2, 423, 12: Es gedeiht der Tugendhafte wie der Nyagrodha auf einem guten Platze). Ganz ähnlich der Bericht über die Jugenderziehung des Mahāvīra, des Stifters der Jainasekte. Mahāvīra wird fünf Ammen[3]) anvertraut: eine gibt ihm Milch, eine sorgt für die Reinlichkeit, eine kleidet ihn, eine spielt mit ihm, eine trägt ihn auf dem Schosse. So wächst er heran wie der Campaka-Baum in einer Bergschlucht (Āyāraṃgasutta 2, 15, 13; Sacred Books of the East 22, 192).

Um es zusammenzufassen: dass ein Kind einer bestimmten Anzahl von Ammen übergeben und dass sein Wachstum mit dem einer Pflanze (eines Baumes) verglichen wird, das ist vereint schwerlich irgendwo so häufig, so gewöhnlich wie in der indischen, speziell buddhistischen Literatur; es ist, um Feers Ausdruck zu gebrauchen, ein buddhistischer Gemeinplatz. Sollte dieser Gemeinplatz von Indien nach dem Westen gewandert sein?

Wer die Möglichkeit dieser Wanderung zugibt, der könnte noch einen Schritt weiter gehen und auch für das erste, bis zu Nadans Adoption reichende Stück der Haikargeschichte ein indisches Muster annehmen. Die Haikargeschichte beginnt mit dem Motiv der Kinderlosigkeit. Das ist ein sehr oft, zumal in orientalischen Geschichten, wiederkehrendes Motiv, wie schon Benfey, Kl. Schr. 3, 182 und Harris betont haben. Ich erinnere an die *Ἱστορία ψυχωφελής* von Barlaam und Joasaph. König Abenner, der gross ist an Reichtum und Macht, hat *τὸ τῆς ἀτεκνίας κακόν* zu beklagen[4]); *ἔρημος γὰρ ὑπάρχων παίδων, διὰ φρον-*

1) Im Original: hradastham iva pankajam. Es ist vielleicht beachtenswert, dass diese Worte den Ausgang eines Verses bilden. Vgl. Divyāvadāna 589, 7.

2) Nyagrodha, die Baniane (Ficus indica), wohl der berühmteste Baum der indischen Flora.

3) In den mir bekannten Jainatexten wird die Zahl der Ammen immer als fünf angegeben. Gött. gel Anzeigen 1892, 648.

4) Vgl. dazu P. Cassel, Aus Literatur und Symbolik S. 155ff.

τίδος εἶχε πολλῆς ὅπως, τοῦ τοιούτου λυθεὶς δεσμοῦ[1]), *τέκνων κληθείη πατήρ, πρᾶγμα τοῖς πολλοῖς εὐκταιότατον.* Und im Syntipas heisst es von König Kyros: *ἦν δὲ ἄπαις· ὅθεν καὶ παίδων ὀρεγόμενος*[2]) *θερμοτάτως παρεκάλει τὸ θεῖον τοῦ τῆς ἀπαιδείας λυθῆναι δεσμοῦ.* Es geht kaum an, irgend einer Literatur, etwa der indischen, das Motiv der Kinderlosigkeit als besonders eigentümlich zuzusprechen. Dennoch möge es gestattet sein, im Anschluss an den bereits angeführten buddhistischen Gemeinplatz hier noch auf einen zweiten hinzuweisen und den Anfang der Haikargeschichte damit zu vergleichen. Der Gemeinplatz ist ausgehoben von Feer in seiner Übersetzung des Avadānaśataka S. 4, unter der Überschrift 'Manière d'obtenir des enfants.' Mit nur geringen Varianten kommt die Stelle achtmal im Avadānaśataka vor[3]) und lautet in ihrem Anfang ungefähr wie folgt:

N. N. (ein reicher Mann, ein mächtiger König) hat keinen Sohn, keine Tochter. Die Wange auf die Hand gestützt, sitzt er da, in Gedanken versunken: 'Viele Schätze habe ich in meinem Hause aufgehäuft, aber ich habe weder einen Sohn, noch eine Tochter; nach meinem Hinscheiden wird mein ganzes Vermögen, da ich keinen Sohn habe, an den König fallen' (oder auch, wenn sichs um einen kinderlosen König handelt: 'nach meinem Hinscheiden wird das Königsgeschlecht erlöschen'). Da sprechen die Śramaṇas und Brāhmaṇas, die Wahrsager, seine Freunde und Verwandten zu ihm: 'Huldige den Göttern; dann wird dir ein Sohn zuteil werden.' Der nun, sohnlos, Söhne begehrend, fleht den Śiva, Varuṇa, Kubera, Indra, Brahman usw. an, und andere besondere Gottheiten (die einzeln aufgezählt werden).

Diesem buddhistischen Gemeinplatz steht am nächsten der Anfang der arabischen, in 1001 Nacht vorliegenden Version der Haikargeschichte. Alle anderen Versionen weichen mehr oder weniger ab; so auch die neuaramäische Übersetzung des arabischen Textes, die Lidzbarski veröffentlicht hat (Die neuaramäischen Hss. der Kgl. Bibliothek zu Berlin 2, 5). Diese lässt die Zauberer, Sterndeuter und Wahrsager dem Haikar, als er noch jung war, prophezeien, dass er keinen Sohn haben werde. Ähnlich der syrische und der slawische Text. In 1001 Nacht ist davon keine Rede. Hier fordern vielmehr die Astrologen und Zauberer den kinderlosen Haikar auf, den Göttern zu opfern und ihre Huld zu erflehen. Die Frage, ob wir berechtigt sind, den Anfang der Geschichte, wie er in 1001 Nacht vorliegt, für einen treuen Reflex der ursprünglichen Fassung zu halten, vermag ich nicht zu entscheiden. Dass sich der

---

1) Man beachte diesen (an und für sich auffälligen?), dem griechischen Barlaam und dem Syntipas gemeinsamen Ausdruck. Beide, Abenner und Kyros, wünschen von der Fessel der Kinderlosigkeit erlöst zu werden.

2) Es entsprechen Stellen wie Divyāvadāna p. 1, 6 so 'putraḥ putrābhinandī Śivavaruṇakuveraśakrabrahmādīn āyācate (der, sohnlos, Söhne begehrend, fleht den Śiva, Varuṇa, Kuvera, Śakra, Brahman usw. an).

3) Auch sonst; vgl. z. B. Divyāvadāna 1ff. 57. 439f. Schiefner im Bulletin der Petersburger Akademie 20 (1875), 382. Schiefner-Ralston, Tibetan Tales p. 50f.

arabische Text im weiteren Verlauf der Geschichte von der ursprünglichen Textgestalt entfernt, hat P. Vetter, Theol. Quartalschr. 87, 357 dargelegt; s. auch Cosquin, Revue biblique 8, 54, n. 4.

Die Geschichte von Haikar dem Weisen beginnt in Hennings Übersetzung von 1001 Nacht (22, 5; mit einigen Kürzungen) wie folgt:

In den Tagen des Königs Sancharib lebte ein Weiser, namens Haikar, ein Grande von übergrossem Reichtum und unbegrenztestem Vermögen; und dabei war er klug und weise, ein Philosoph, und begabt mit Wissen, Rat und Erfahrung. Er hatte 60 Frauen geheiratet, für deren jede er in seinem Palast ein eigenes Gemach gebaut hatte; jedoch hatte er keinen Sohn, den er hätte pflegen können (But with it all he had no child by any of these women, who might be his heir; The Story of Aḥiḳar p. 87, nach Salḥāni, Contes Arabes p. 1), so dass er deshalb schwer bekümmert war und eines Tages die Sachverständigen, Astrologen und Zauberer, versammelte und ihnen seinen Fall vortrug, sich über seine Unfruchtbarkeit beklagend. Sie antworteten ihm: 'Geh hinein, opfere den Gottheiten, frag sie um Rat und flehe sie um ihre Huld an; sie werden dir dann vielleicht das Geschenk eines Kindleins gewähren.' Der Weise tat, wie sie ihn geheissen hatten, und brachte Opferspenden und Schlachtopfer vor die Bilder, ihre Hilfe erflehend und sich in Bitte und Gebet demütigend.

Halle a. S.

Kleine Mitteilungen.

Der grüne Wirtshauskranz.

Welcher grüne Strauss
Hat keine Blümelein? —
'Der Strauss an dem Wirtshaus
Hat keine Blümelein',

heisst es in einem älteren, in „Des Knaben Wunderhorn“ mitgeteilten Rätselliede[1]), und ein von Studenten noch vielgesungenes Lied Wilhelm Müllers beginnt „Im Krug zum grünen Kranze, da kehrt ich durstig ein“, wobei an das niederdeutsche Krug, Krog, Kraug für Wirtshaus zu denken ist, nicht etwa an den Krug, urceus. Schon diese Lieder[2]) deuten auf die weit in Deutschland verbreitete Sitte hin, die Schenke mit einem 'Buschen' oder grünen Kranze zu schmücken, zum Zeichen, dass man dort Einkehr halten und einen frischen Trunk, sei es Wein oder Bier, erhalten kann. Aber nicht nur über deutsche Lande ist der grüne Wirtshauskranz verbreitet; auch bei den Nachbarvölkern

1) [2, 407 = 2, 418 ed. Birlinger-Crecelius =] Reclams Ausgabe S. 584.

2) [Vgl. Erk-Böhme, Liederhort 2, 683: 'Wo wollt ihr denn Wein hernehmen?' sprach die alte Schwieger. „Wo der Weinkranz hängt, da wird Wein geschenkt“, sprach das junge Mädchen wieder.]

finden wir ihn, und es ist gesagt worden, dass er schon bei den alten Römern zu Hause war. Mag es sich da nicht verlohnen ihn einmal durch die Zeiten und Länder zu verfolgen, dem Ursprunge nachzugehen und zu zeigen, wie mannigfache Formen diese Einladung zur Stillung des Durstes angenommen hat? Die nachfolgenden Zeilen sollen dazu einige Beiträge liefern; denn nur auf weiten Reisen und bei regem Sammeln in Europa liesse sich einigermassen die Verbreitung feststellen, was dem einzelnen kaum gelingt. Die Literatur hat sich auch noch nicht eingehend mit diesem freundlichen Symbol beschäftigt, wobei ich als Ausnahme einen Aufsatz von H. C. Bolton[1]) hervorhebe, der mir Anregung gegeben hat und zur Vervollständigung weiter hier mitgeteilten Merke benutzt ist.

In der Tat ist der Kranz, wie ich kurzweg zusammenfassend sagen will, über ganz Deutschland verbreitet und selbst wo man ihn in natura nicht mehr heraussteckt und durch frisches Laub erneuert, ist oft wenigstens der Name als Wirtshausschild geblieben. Schon im Mittelalter ist der ausgesteckte Kranz als Wirtshauszeichen neben einem Fassreifen oder einer Kanne nachgewiesen. Fischart erwähnt ihn ausdrücklich zu solchem Zwecke, und es gibt auch alte Abbildungen, auf denen er erscheint.[2]) Oft genug sehen wir den Kranz abgebildet auf niederländischen Schenken bei den Meistern des 16. und 17. Jahrhunderts und unter ihm die raufenden und betrunkenen Bauern.[3])

Bei der Vergänglichkeit und dem schnellen Eintrocknen des frischen Laubes traten bald Ersatzmittel an seiner Stelle. Weit verbreitet, zumal in den Alpenländern, benutzt man daher Hobelspäne, die, lustig im Winde flatternd, die Schenken anzeigen. Aber auch diese genügen nicht und werden durch noch festeren Stoff ersetzt, durch hobelspanartige Eisenbändchen, die künstlich zu einer Art Krone zusammengesetzt werden, dabei aber in Bayern, den Ursprung bezeugend, 'Bierboschen' heissen. Sie finden aber auch bei Weinschenken Verwendung und zu Marburg an der Drau sah ich das in Abb. 1 abgebildete Wirtszeichen, welches den Bierboschen aus Eisen (ganz wie in Bayern) und den aus Blech fein säuberlich gestalteten Kranz von Weinlaub und Trauben vereinigt.

Noch andere Zeichen treten an die Stelle des Kranzes, diesen ersetzend. Am häufigsten das Pentagramma, der in einem Zuge gezogene fünfeckige Stern,

---

1) The Journal of American Folk-Lore 20, 40.

2) M. Heyne, Das deutsche Wohnungswesen. 1899. S. 195 [Fischart, Bienenkorb (nach Marnix) 1588 Bl. 89b: „Gleich wie daselbs gemeinlich ein Reyff oder ein grüner Krantz oder Kandt außhengt, anzuzeigen, daß diß Hauß ein Wirtzhauß seye"... In den Niederlanden bestand im 16. Jahrhundert für die Wirtshäuser geradezu die gesetzliche Verpflichtung, „ein Zeichen oder einen Kranz", in späterer Zeit auch zwei Kannen oder zwei Fässchen auszuhängen (J. van Lennep en J. ter Gouw, De Uithangteekens 1868 1, 25. 63. 86f. 123). Auch ein grüner Zweig, Busch oder Maien genannt, diente als Zeichen (ebenda 1, 143 2, 379. Schweizerisches Idiotikon 4, 4). Vom Oberrheine berichtet Mone (Zs. f. d. Gesch. des Oberrheins 3, 267. 1852 = Alemannia 4, 49. 1877): „Solche zeitweise Schenken hiess man Busch- oder Strausswirtschaften, weil ein solcher Bauernwirt statt des Schildes einen grünen Ast oder Busch über seiner Tür hinausstreckte. In früheren Zeiten wurde statt des Strausses auch ein Reif oder Kranz vor die Tür gesteckt, woher noch die Kranzwirtschaften rühren." Im Etschlande bedeutet Buschen auch eine Schenke (Zingerle, KHM. aus Süddeutschland 1854 S. 323). Im Elsass wird noch jetzt neuer Wein durch einen Kranz aus Rebenranken angezeigt (Martin-Lienhart, Wtb. der elsäss. Mundarten 2, 238). Das Zeichen der Bierschenken war neben einem Kranze oder Reise auch ein Strohwisch oder ein Kegel (Grimm, DWb. 2, 2. 5, 386.)]

3) Z. B.: Auf einem Bilde von Isaak van Ostade (1621—1649) in der alten Pinakothek zu München Nr. 379. [Hirth, Kulturgeschichtliches Bilderbuch 1, Nr. 303. 326.]

welcher zugleich Zauberschutz gewährt, aber zuweilen durch einen sechseckigen vertreten wird. Seine Anwendung als Wirtshauszeichen soll auf die Pythagoräer zurückgehen, wenigstens erzählt Wuttke ohne nähere Quellenangabe[1]), dass ein sterbender Pythagoräer dem Wirte, den er nicht bezahlen konnte, das Pentagramma als Erkennungszeichen für vorbeiwandernde Genossen hinterlassen habe, um ihn so durch frische Kundschaft schadlos zu halten. Zu solchen Stellvertretern gehört auch ein Kranz aus Holzkugeln gebildet, den in meiner Heimat Braunschweig die einst dort zahlreichen kleineren Brauereien an einer Stange aussteckten, wenn bei ihnen das 'Süssbier' zu haben war. Das alles sind nur einige Beispiele über das heute noch vorhandene Vorkommen des Kranzes, die sich leicht durch weiteres Nachforschen in deutschen Landen vermehren lassen.



1. Weinlaubkranz aus bemaltem Blech, darunter der Bierbuschen (Marburg in Steiermark).

In der Schweiz ist der Kranz so gut wie bei uns vertreten. Im Hinterlande von Luzern hängt das Aufsetzen des Wirtshausbusches nicht vom Wirte ab, sondern findet bei der Kirchweih der Buben (Buebechilbi) unter besonderen Feierlichkeiten statt. Niemals wird dabei ein gewöhnliches Restaurant berücksichtigt, sondern er prangt nur an einer Wirtschaft, wo man Gäste beherbergen kann, die Tavernenrecht besitzt. Der 'Chilbi-Chranz' wird, meterbreit, aus Hasel-, Eschen-, Eichen- oder Weidenzweigen dicht gewunden, mit gefärbten Hobelspänen und bunten Fähnchen geschmückt und in seinem Innern vom Küfer mit einem Fässchen versehen. Dann wird er da, wo die Kirchweih abgehalten wird, über der 'Tafäre' (Wirtshausschild) befestigt, wo er mehrere Jahre aushalten muss.[2])

Auch in Frankreich ist der aus Hülsen (Ilex), Buchs, Epheu und selbst aus Stroh gebildete 'bouchon de cabaret' verbreitet; er gilt selbst als Bezeichnung einer Kneipe schlechthin, wie aus der Redewendung „Il n'y a dans ce village qu'un mauvais bouchon“ hervorgeht. H. C. Bolton hat gefunden, dass schon in einem Erlasse des Königs Karl VI. vom Jahre 1415 die couronne oder der cerceau nur da geführt werden durften, wo der Wein mit Salbei oder Rosmarin gewürzt wurde.[3])

In Italien erblicken wir den Wirtshausbusch als eine ganz gewöhnliche Erscheinung, wenn auch in recht verschiedener Form. In den Städten an der Adria beobachtete ich ihn meist als frischen Lorbeerzweig oder Zweig eines anderen

---

1) Der deutsche Volksaberglaube[3] S. 181. [An der Hauptstelle über das Pentagramma der Pythagoräer, Lucian Pro lapsu in salutando c. 5, steht nichts davon; ebensowenig bei A. G. Lange, Vermischte Schriften 1832 S. 152: Der Drudenfuss.]

2) Schweizerisches Archiv für Volkskunde 10, 257.

3) [Taverniers mettront enseignes et bouchons, heisst es in der 'Ordonnance de Louis XIV', chap. 7, art. 23.]

immergrünen Gewächses und in Norditalien, wo solches nicht immer zur Hand ist, kann man auch statt des Buschs die Hobelspäne sehen, die vielleicht entlang den Eisenbahnen aus den Alpenländern dorthin vorgedrungen sind. Sie finden sich auch in Venedig und wenn man diese Frasca über den Türen der Osterien näher untersucht, so sieht man, dass die graziös herabhängenden Hobelspäne alle am Grunde mit einem Holzknopfe natürlich zusammenhängen, dass sie also, um als Wirtshausbusch zu dienen, besonders vom Tischler hergestellt sein müssen; auch der Übergang dieser vergänglichen Hobelspäne zu nachgeahmten, solideren, eisernen, wie in Bayern oder Kärnten, kann im Venetianischen beobachtet werden. Mannigfaltiger sah ich die Einladung zum Weintrinken in mittelitalienischen Städten und an der Westküste. Traditionell bedeutet dort für den Analphabeten ein schwarzer Kreis, der auf einem Brette vor der Osteria angebracht ist, einen Soldo und aus der Zahl dieser Kreise erkennt er, wieviel Soldi der Liter kostet (Abb. 2). Zuweilen ist da noch ein R oder B hinzugefügt, was darauf deutet, dass es sich um vino rosso oder bianco handelt. Mannigfaltig und hübsch herausgeputzt, mit einfachen Mitteln, sind die in Terracina ausgesteckten Tafeln, von denen ich einige zeichnete. Hat der Verkäufer nichts anderes zur Hand, so nimmt er ein paar Bogen weisses Papier, gestaltet sie zu Tüten und hängt sie als Schmuck an die Tafel, auf welcher das Wort Vino prangt; lustiger sieht es aus, wenn er frisches Fenchelkraut daran hängt, am schönsten, wenn er einige frische Orangen samt dem Laube benutzt und dazwischen buntfarbige Papierspiralen, die im Winde flattern (Abb. 3—5).

Im übrigen glaubt der Italiener, dass auch ohne unser Zeichen der gute Wein von selbst Absatz habe, wie das Sprichwort bezeugt: 'Al buono vino non bisogna frasca.'[1])

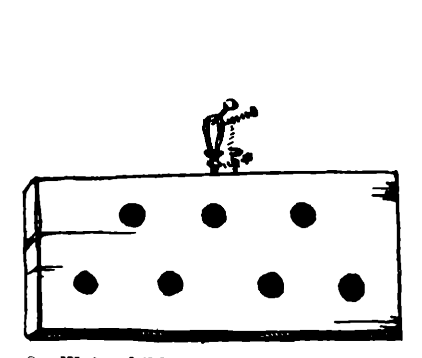
Der grüne Kranz ist auch nach England hinübergewandert, und hier lautet das dem italienischen wörtlich entsprechende Sprichwort 'Good wine needs no bush.' Die englische Literatur ist reich an Hinweisungen auf diesen Busch, und hier muss ich auf die von H. C. Bolton gesammelten Belege hinweisen. Schon bei Chaucer findet er den entsprechenden 'Ale-stake' belegt, der sich (1532) bei Thomas More wiederholt. In der Zeit der Königin Elisabeth ist der Epheubusch als Zeichen der Weinschenken oft wiederholt, und Shakespeare benutzt das gangbare Sprichwort im Epilog zu 'As You like it', indem er sagt: „If it is true that good wine needs no bush, It is true that a good play needs no epilogue.“ Im weinreichen Istrien und Dalmatien, wo es gleichfalls an Analphabeten nicht fehlt, wie in Italien, hat man auch die schwarzen Kleckse zur Bezeichnung des Weinpreises eingeführt, nur dass sie hier Kreuzer bedeuten und auf weissem Papierbogen vor den Wirtshäusern prangen.

Und nun zum Ursprung unseres Kranzes. Es lässt sich ja nicht ohne weiteres abweisen, dass er hier und da ohne Entlehnung selbständig entstanden sein kann. Wenn wir aber annehmen, dass er mit dem Weinbau nach Deutschland usw. gekommen ist, zuerst an Weinwirtschaften (den noch im Namen in Süddeutschland erhaltenen römischen Tavernen) dem Zecher winkte, wenn der Germane sah, wie der Legionar unter diesem Zeichen sein Seidel (situla) trank, und ihm nachahmte, so mag er auch mit vielen anderen Wörtern auf den Wein zurückgehen, den römische Legionare im dritten Jahrhundert an den Rhein ver-

---

1) [Ebenso im Deutschen: 'Guter Wein darff keines außgesteckten Reyffs (Busches, Kranzes)' und in vielen anderen Sprachen; Wander, Sprichwörterlexikon 5, 97. — Aus Spanien sei das Sprichwort angeführt: 'Quien ramo pone, su vino quiere vender' (Wander 2, 1587).]

pflanzten, deren Sprache noch nachklingt in unserer Kelter (calcatura), dem Spund (puncta), dem Most (mustum), dem Essig (acetum), dem süddeutschen Ausdruck für Kelter 'Torkel' (torculum) und im Worte Wein selbst.



2. Weinschild für Analphabeten, mit der Bezeichnung von 3 und 4 Soldi (Terracina).



3. Weinschild mit Papiertüten (Terracina).



4. Weinschild mit frischem Fenchelkraut (Terracina).



5. Weinschild mit Orangen und farbigen Papierspiralen (Terracina).

Nun fragt sich, ist der Kranz als Wirtshauszeichen auch bei den alten Römern belegt? Ist er etwa aus dem Epheukranze des Bacchus hervorgegangen, dem zu Ehren man solche Kränze trug? Häufig finden wir angegeben, das man dem

Bacchus zu Ehren Epheukränze trug. So heisst es z. B. im Festkalender (III, 767) von einer Alten:

Epheu schmückte sie, Epheu ist des Bacchus Behagen,

und im zweiten Buche der Makkabäer (6, 7) wird erzählt, dass die Römer die Juden zwangen, am Bacchusfeste Epheukränze dem Gotte zu Ehren zu tragen. Oft kehrt in den Ornamenten antiker Trinkschalen der Epheu wieder. Nun will H. C. Bolton in der angeführten Abhandlung den Nachweis führen, dass der Wirtshauskranz schon sicher bei den alten Römern vorhanden gewesen sei, und zieht dafür die Sentenzen des Publius Syrus und das Werk Columellas De re rustica an. Allein, so sehr ich mich auch bemühte in beiden Schriftstellern und in den verschiedensten Ausgaben derselben die von Bolton angeführten Zitate zu finden — ich kann nur sagen: sie sind an beiden Stellen nicht vorhanden, und damit fällt der Nachweis, dass — wenigstens nach diesen Quellen — der grüne Wirtshausbusch bei den Römern vorhanden und der Vater des unserigen gewesen sein könne. Aber wiederholt wird in älteren Werken gesagt, bei den Römern sei es Redensart gewesen, dass man da keinen Epheu habe auszustecken brauchen, wo es guten Wein gäbe.

Ich verweise hier auf das für seine Zeit recht tüchtige Lexikon von Zedler[1]), wo es heisst: „Man pflegte auch vor denen Häusern Epheu-Cräntze, als ein Zeichen zu hängen, allwo Wein sollte verkauffet werden. Hinc vino vendibili non opus est suspensa hedera.“ Leider fehlt auch bei Zedler die Angabe, wo bei irgend einem klassischen Schriftsteller diese Redensart vorkommt, so dass ich es einem besser beschlagenen Philologen überlassen muss, deren Ursprung nachzuweisen.[2]) Dass der römische Epheukranz nach dieser Stelle nicht vonnöten ist einen guten Wein an den Mann zu bringen, stimmt wörtlich überein mit den oben angeführten deutschen, italienischen, französischen und englischen, noch heute gebrauchten Redensarten. Bestätigt sich, dass die Römer den Epheukranz schon als Wirtshauszeichen verwendeten, dann kann dieses heute noch bei uns gebrauchte Symbol auf das ehrwürdige Alter von zweitausend Jahren zurückblicken.

München. Richard Andree.

---

1) Grosses vollständiges Universallexikon 8, 1361 unter Epheu. (Halle und Leipzig 1734).

2) [An dem antiken Ursprunge dieses zuerst bei dem Italiener Angelo Poliziano († 1494) in einem Briefe an Ermolao Barbaro (Epistolae 1, 11 = Opera, Paris 1519 1, Bl. 7 a) auftauchenden Sprichwortes möchte auch ich zweifeln. Erasmus hat es zwar in seine Adagia (Basel 1513 Bl. 158a nr. 1521 = Frankfurt 1599 S. 164) aufgenommen, bemerkt aber in seinen Collectanea adagiorum veterum (Argentorati, M. Schürer 1512 Bl. 32b. Zuerst 1509) darüber: „Vino vendibili suspensa hedera nihil opus. E medio sumptum videtur et recentius. Hoc enim tempestatis vinariis tabernis huiusmodi signum praetenditur. Apud Politianum legitur. Quam sententiam Plautus in Poenulo [I, 2, v. 128] lepidissimis verbis extulit:

Invendibili merci oportet ultro emptorem adducere,
Proba merx facile emptorem recipit, tametsi in abstruso sita est.“

Irrig schreiben F. Michel und E. Fournier (Histoire des hôtelleries 1, 100. 1859) wie auch Bolton das Sprichwort dem Publilius Syrus zu; nirgends, wo in der neueren wissenschaftlichen Literatur von antiken Wirtshauszeichen die Rede ist (z. B. Becker-Göll, Gallus 3, 45. 1882), wird es angeführt; Zedler mag es aus Martin Mylius (Hortus philosophicus, Görlitz 1597 S. 321 unter ‘Hedera’) und dieser wieder aus Erasmus entlehnt haben. — Auch die antike Redensart ‘sub corona vendere’ (als Sklaven verkaufen) bezieht sich nicht etwa auf einen aufgehängten Kranz, sondern nach Gellius 7, 4, 3 darauf, dass die Kriegsgefangenen selber (wie Opfertiere) bekränzt wurden. — J. Bolte.]

Das Fahnenschwingen der Fleischer in Eger.

Das diesjährige Fahnenschwingen der Fleischer in Eger am 12. Februar 1907 war vom schönsten Wetter begünstigt und hat durch einige glückliche Erweiterungen und Ausgestaltungen des alten Brauches zu einem Festspiel sehr gewonnen. Bekanntlich geht dieser Brauch zurück auf einen mittelalterlichen Fehdezug, den die Egerer i. J. 1412 gegen die Raubfeste Neuhaus im Selber Walde unternahmen. Die Feste wurde gebrochen, die Gebrüder Forster gefangen genommen und die auf der Burgzinne prangende „Goldene Sonne“ im Triumph nach Eger geführt. Bei diesem Zuge hatte sich die Zunft der Fleischer besonders ausgezeichnet. Deshalb gewährte ihr der Rat zu Eger das Privileg, am Faschingsdienstag die Zunftfahne vor das Haus herauszuhängen, diese mit dem roten Feldzeichen zu zieren und sie unter Trompetenschall neunmal zu schwingen. Dieses



Das Fahnenschwingen der Fleischer zu Eger.

Vorrecht des Fahnenschwingens der Fleischerzunft, das in einigen Jahren schon 500 Jahre alt wird, hat sich nun in der Stadt Eger bis heute lebendig erhalten, wiederum ein Zeichen, dass gewisse Bräuche, mögen sie auch in der Ungunst der Zeiten zuweilen versiegen, in Epochen nationalen Aufschwungs ebenfalls wieder neues Leben und erhöhte Bedeutung gewinnen. Ursprünglich wurde dies Privilegium in der allereinfachsten Weise von Meisterssöhnen und Jungmeistern ausgeübt, als interner Zunftbrauch vor dem Hause des jeweiligen Zunftmeisters, woran sich abends ein Tanz in der „Auflage“ (einem Wirtshause) schloss und am anderen Tage ein fröhlicher Umzug mit Musik von einem Meister zum anderen, wobei Fleisch gesammelt und der Ertrag dann verzehrt wurde. Diese Feier fand alljährlich statt und war derart bekannt, dass sie nur wenig Neugierige versammelte.

In den achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts trat eine Änderung ein. Der bisher nur im Kreise der Zunft gepflegte Brauch sprengte jetzt diese engen Bande, trat offen hinaus, und das Fahnenschwingen wurde zu einem historischen

Feste erweitert, das auf öffentlichem Marktplatze unter dem Zusammenströmen einer grossen Menge Einheimischer und Fremder stattfand. So geschah es zum ersten Male im Jahre 1886 und dann jedes weitere fünfte Jahr, immer am Faschingsdienstag (1891, 1896 und 1901, im letzteren Jahre ausnahmsweise am 3. September). In dieser Form wurde das Fahnenschwingen wiederholt geschildert (so in „Unser Egerland“ 3, 4 und 5, 38), in Photographien verherrlicht und in einer eigenen Festschrift beschrieben (Eger 1901, Verlag der Egerer Fleischerzunft). Schon im Jahre 1901 wurde in dem Festzug, der jedesmal nach Beendigung des Fahnenschwingens durch die Strassen Egers zog, ein Festwagen mitgeführt, der die Feste Neuhaus darstellte. Man hat nun in diesem Jahre versucht, sich nicht bloss auf den Brauch des Fahnenschwingens, auf das Ausüben eines alten Privilegiums zu beschränken, sondern das ganze Bild eines mittelalterlichen Fehdezuges zur Darstellung zu bringen, so dass man sich mitten im Leben und Treiben Alt-Egers wähnen konnte. Dieser Versuch ist sehr gut gelungen. Der Faschingsdienstag (12. Februar) 1907 war ein Festtag für Eger. Schon am frühen Morgen strömte die Bevölkerung von nah und fern zusammen, und jeder Bahnzug brachte ganze Schwärme Fremder und Neugieriger. Die Idee des vorbereiteten Festspieles: Siegreiche Heimkehr der Egerer aus dem Fehdezug — Empfang des Zuges auf offenem Marktplatz durch die Bürgermeister und den Rat der Stadt, Begrüssung desselben und Verlesen des Privilegiums durch den Stadtschreiber — schliesslich das Fahnenschwingen — wurde vortrefflich gelöst und sehr gut zur Darstellung gebracht.

Um 9 Uhr waren auf der Tribüne des oberen Marktplatzes bereits der Senat von Eger vom Jahre 1412 mit den vier Bürgermeistern und dem Ratsschreiber versammelt, alle in ernstes Schwarz gekleidet mit weissen Halskrausen, und schon kam es auch von allen Strassen mit schmetternder Musik heran, umzog den Marktplatz und nahm dann Aufstellung. Der siegreich heimkehrende Fehdezug der Egerer wurde von mehreren Herolden eröffnet, dem 16 Trommler und Pfeifer folgten, die einen alten Siegesmarsch spielten. Dann kam ein Zug Mannen, reisiges Fussvolk, mit Spiessen und Hellebarden, ein Festwagen mit der Burg Neuhaus und der von der Spitze gebrochenen „Goldenen Sonne“, eine Abteilung Reitervolk, dann, von Hellebardierern begleitet, die zwei gefangenen Raubritter, schliesslich Rüstwagen, mit Beute und Proviant reichlich beladen, wiederum Fussvolk und Berittene. Diesem historischen Zug folgte die Zunft der Fleischer, voran die Schützenmusik, dann zwölf Meister zu Pferde mit schwarzrotgoldenen Schärpen und zwei Züge Gesellen (56 Mann, Ausrüstung: weisse Janker, weisse Schürzen, grüne Samtkappe, blauroten Schlips und das Beil, das Zeichen der Fleischerinnung auf der Schulter) mit der Zunftfahne, die man vom Zunftmeister abgeholt hatte. Nachdem die beiden Züge sich geordnet und vor dem Senate Aufstellung genommen, berichtete der Anführer des historischen Zuges von der siegreichen Erstürmung der Feste Neuhaus und übergab die Trophäe „die Goldene Sonne von Neuhaus“, die Gefangenen und die übrigen Beutestücke in die Hände des Bürgermeisters und Rats. Der Bürgermeister hielt hierauf eine begrüssende Ansprache, und liess dann durch den Stadtschreiber die betreffende Pergamentrolle verlesen, welche der Fleischerzunft das Privilegium des Fahnenschwingens verleiht. Hierauf begann das Fahnenschwingen in der üblichen Weise.

Mittags fand ein Festessen im Hotel „Zu den zwei Prinzen“ statt, um 2 Uhr ein Festzug der Zunft und der sämtlichen historischen Gruppen durch die Strassen der Stadt. Dann folgten noch Reigenspiele des Fussvolkes am Markt-

platz, das Spiel mit dem wilden Mann u. a. und abends ein Festball im Schützenhause. Diese Ausgestaltung und Erweiterung des alten Brauches zu einer Art historischen Festspiels muss als vollkommen gelungen bezeichnet werden. Die zum Teil vom Verein „Deutsche Heimat“ in Wien gestellten Kostüme waren wohl etwas farbenbunt, wirkten aber im Gesamteindruck gut, ja einzelne Gestalten kamen vollendet zur Geltung.

Eger. Alois John.

Berichte und Bücheranzeigen.

Neuere Arbeiten über das deutsche Volkslied.

Die umfänglichste und wichtigste Arbeit allgemeiner Art, die seit unserem letzten Berichte (oben 15, 350—356) über das deutsche Volkslied erschienen ist, bietet das bereits von Reuschel ausführlich charakterisierte (oben S. 116), von grosser Sachkenntnis und warmer Liebe zum Gegenstande zeugende Werk O. Böckels[1]), das namentlich durch die umfassende Heranziehung der ausländischen Volksliteraturen eine erfreuliche Weite des Blickes für das Echte und Ursprüngliche erhält. Die Keime der Dichtung bei den Urvölkern beleuchtet Erich Schmidts[2]) ausgezeichnete obwohl knappe Übersicht, der auch ausgewählte Literaturangaben nicht mangeln, während Andree[3]) die dichterische Tätigkeit der Frau an den Wiegen-, Liebes-, Klage- und Arbeitsliedern der Naturvölker darlegt. Die seit alters bei der Leichenwache und beim Begräbnis angestimmten Lieder mustert Blümml[4]) in einer lehrreichen Übersicht; als Inhalt der noch im 11. Jahrhundert bezeugten ‘diabolica carmina et saltationes’ (ahd. sisuua) der Germanen vermutet er eine Beschreibung des Weges, den der Tote einzuschlagen hat, wie sie auch in einem Totenliede des Rigveda 10, 14 gegeben wird. In christlicher Zeit kommt zu den naheliegenden Motiven der Klage um den Verstorbenen und der Lobpreisungen, die z. B. in den lateinischen Planctus des Mittelalters stehend sind, die Fürbitte. Angehängt sind die Texte 42 neuerer Totenlieder aus dem Pustertal, in drei Gruppen geordnet: der Tote spricht, die Hinterbliebenen reden, oder die Qualen des Fegfeuers werden geschildert. Grossenteils stammen diese Dichtungen übrigens, was nicht gesagt wird, aus gedruckten Gesangbüchern oder sind bekannten Liedern nachgebildet. Da die wichtigen Bücher

---

1) Böckel, Psychologie der Volksdichtung. Leipzig, Teubner 1906. V, 432 S. 7 Mk.

2) Erich Schmidt, Die Anfänge der Literatur und die Literatur der primitiven Völker. 27 S. (= Die Kultur der Gegenwart hsg. von P. Hinneberg 1, 7. ebd. 1906). — [Bespricht: Poetische Triebe, Rhythmus, chorische Urpoesie, Urformen, Gattungen chorischer und individueller Lyrik (Gebet, Rätsel, Kosmogonie, Ackerlieder, Erotik, Tierpoesie, Frauen, Arbeit, Kampf, Totenfeier, Satire), Ausblick auf das Drama, auf das Epos.]

3) R. Andree, Frauenpoesie bei Naturvölkern (Korresp.-Blatt der d. Ges. f. Anthropologie 37, Nr. 9—11. 1906).

4) E. K. Blümml, Germanische Totenlieder mit besonderer Berücksichtigung Tirols (Archiv f. Anthropologie n. F. 5, 149—181. 1906).

John Meiers über Kunstlied und Volkslied bereits oben 16, 364 angezeigt wurden, wenden wir uns von den allgemeinen Arbeiten gleich zu den Textpublikationen.

Für das ältere Volkslied hat wiederum A. Kopp[1]) drei recht wertvolle Veröffentlichungen gespendet: neben einem Bericht über eine Kölner Hs. des 16. Jahrhunderts zunächst eine Übersicht der interessanten, über 200 Lieder und Melodien enthaltenden Handschrift, die der Student Petrus Fabricius um 1605 in Kiel anlegte, dann eine Untersuchung des um 1700—1710 in Sachsen gedruckten Bergliederbüchleins, das mit seinen 233 Nummern die wichtigste und reichhaltigste Volksliedersammlung in dem Zeitraum von 1600—1770 darstellt und daher bereits von Uhland, Erk und Böhme ausgebeutet wurde, und der nur in einer Kopie erhaltenen Sammlung galanter und schäferlicher Modedichtungen, die 1740—1792 von der aus Pommern stammenden, im Schwarzburgischen ansässigen Frau Sophie Margarete v. Holleben angelegt wurde. Endlich beschreibt K. das 51 Nummern enthaltende Heft v. J. 1747 'Gantz neu entsprossene Liebes-Rosen', auf das schon Hoffmann v. Fallersleben hingewiesen hatte. Wie in früheren Fällen fügt er dem Verzeichnis einen Nachweis der Quellen und Parallelen sowie den Abdruck der bemerkenswerten Stücke ein. — Einzelne Texte aus älterer Zeit und Bemerkungen zu solchen gaben Blümml[2]) und Bolte.[3]) — Der hübsche und wohlfeile Neudruck des 'Wunderhorns', den E. Grisebach[4]) zu dessen hundertjährigem Jubiläum erscheinen liess, zeichnet sich durch sorgfältige Textbehandlung und eine sachkundige Einleitung aus; ohne Kürzungen, Änderungen und kritische Zutaten erhalten wir hier das Werk so, wie es einst auf die Zeitgenossen wirkte. Der gelehrte Benutzer freilich muss sich darein finden, dass die Zusätze der Ausgabe von 1845—1846 nicht aufgenommen sind, und wird noch mehr bedauern, dass die Seitenzahlen der alten Originalausgabe nicht am Rande angegeben sind und so die Auffindung von Zitaten erleichtern. — Eingehender und mit Benutzung von Steigs und Lohres Forschungen charakterisiert J. E. V. Müller[5]) die Tätigkeit der beiden Sammler des Wunderhorns, die beide produktiv veranlagt, ihre Texte nicht mit wissenschaftlicher Treue gaben, sondern zustutzten, ergänzten und durch Einschaltung eigener Dichtungen mehrten, Arnim mehr als unbefangener Draufgänger auf die Gegenwart gerichtet, Brentano in literarischen Dingen urteilsfähiger und zu künstlicher Nachahmung älterer Sprache geneigter. Ihr Verhältnis zu den Vorlagen wird in der 'Einzeluntersuchung' von zehn Liedern dargelegt.

---

1) A. Kopp, Die Darmstädter Handschrift nr. 1213 (Zs. f. dtsch. Philologie 37, 509—515). — Die Liederhandschrift des Petrus Fabricius (Archiv f. neuere Sprachen 117, 1—16. 241—255). — Ältere Liedersammlungen, 1. Sächsisches Bergliederbüchlein, 2. Der Frau von Holleben (geb. v. Normann) Liederhandschrift. Leipzig, G. Schönfeld 1906. VI, 213 S. geb. 4,50 Mk. (= Beiträge zur Volkskunde hsg. von E. Mogk, 4. Heft). — Liebesrosen 1747 (Hess. Blätter f. Volkskunde 5, 1—26).

2) E. K. Blümml, Volkslied-Miszellen II (Archiv f. neuere Spr. 115, 30—66). — Johanneslied (Mitt. f. d. Gesch. der Deutschen in Böhmen 44, 270—272). — Genovefalied aus Steiermark (Die Kultur 1906, 204—209). — Notizen zum steirischen Volksliede (oben 16, 324—328. 436—440). — Zur Motivengeschichte des deutschen Volksliedes, 1: Die Lilie als Grabespflanze (Studien zur vgl. Litgesch. 6, 409—427).

3) J. Bolte, Zum deutschen Volksliede 22—30 (oben 16, 181—190).

4) Des Knaben Wunderhorn. Alte deutsche Lieder, gesammelt von L. A. v. Arnim und C. Brentano. Drei Teile in einem Bande. Hundertjahrs-Jubelausgabe hsg. von E. Grisebach. Mit Nachbildung der fünf Kupfertitel der Original-Ausgaben. Leipzig, Max Hesse 1906. XXI, 888 S. geb. 2 Mk.

5) J. E. V. Müller, Arnims und Brentanos romantische Volkslied-Erneuerungen, ein Beitrag zur Geschichte und Kritik des 'Wunderhorns', I. Progr. d. Hansaschule in Bergedorf 1906. 74 S. 8°.

Von neuen Sammlungen, die das ganze deutsche Sprachgebiet betreffen, seien erwähnt das für den Schulunterricht bestimmte, 55 ältere Lieder mit guten Erläuterungen enthaltende Werkchen von J. Sahr[1]), die bescheiden auftretende, mit Kenntnis der Literatur und Geschmack ausgewählte Lese volkstümlicher Kinderlieder von Maria Kühn[2]) und das Volksliederbuch für die deutschen Männerchorvereine[3]), das auf Befehl Kaiser Wilhelms II. von einer unter der Leitung des Freiherrn Rochus von Liliencron und seines Vertreters Max Friedlaender stehenden Kommission von Musikern und Musikgelehrten bearbeitet worden ist. Das letztgenannte Werk sollte nach der mehrfach verkannten Absicht des hohen Auftraggebers nicht etwa alle aus dem Volke hervorgegangenen oder im Volksmunde lebenden Liedertexte und Weisen für die Wissenschaft fixieren, sondern den Gesangvereinen eine Auswahl des Besten aus dem Liederschatze des letzten Jahrhunderts wie der älteren Zeit bieten, die sie vor Verkünstelung und Einseitigkeit bewahre. Dabei sollte es sich nicht auf die eigentlichen 'Volkslieder' beschränken (denn von jeher haben, wie R. v. Liliencron in seiner trefflichen Einleitung ausführt, Kunstgesang und Volksgesang in Wechselwirkung gestanden), sondern auch volkstümliche, d. h. solche Kunstlieder aufnehmen, die durch die charakteristischen Eigenschaften des Volksgesanges, Unmittelbarkeit, Wahrheit, Einfachheit, Schlichtheit, Innigkeit, auch schlichten Menschen verständlich und ergreifend werden. Nach ihrem musikalischen Werte wurden aus etwa 15 000 Liedern schliesslich 610 Nummern ausgewählt und rund $^{2}/_{3}$ davon für den Männergesang neu gesetzt; sie sind dem Inhalte nach in zwölf Gruppen geschieden und mit Anmerkungen über ihren Ursprung und Geschichte versehen; neben Volksliedern des 15. bis 19. Jahrhunderts erscheinen Kompositionen von Orlando Lasso, H. Albert, Händel, Mozart, Beethoven usw. bis auf Hegar und R. Strauss. Für den vierstimmigen Satz, durch den das schlichte Volkslied an sich schon in die Sphäre der Kunst gehoben wird, galt als Ziel, nicht nur einfachen und kleinen Chören, sondern auch grösseren und leistungsfähigen Vereinen lohnende und reizvolle Aufgaben darzubieten. Vierzig Künstler verschiedener Richtung haben sich daran beteiligt; wieweit das Erstrebte erreicht ist, mögen berufene Richter entscheiden.

Eine einheitlich organisierte Aufzeichnung und Sammlung der lebenden Volkslieder der einzelnen Landschaften ist erfreulicherweise in Österreich wie in der Schweiz in die Wege geleitet worden. Für die vom Wiener Kultusministerium berufene Kommission, die aus den Herren Prof. A. Hauffen, O. Hostinski, A. Ive, E. Mandyczewski und J. Pommer besteht, hat J. Pommer[4]) den 1905 aus-

---

1) J. Sahr, Das deutsche Volkslied ausgewählt und erläutert. 2. Auflage. Leipzig, Göschen 1905. 189 S. geb. 0,80 Mk

2) Maria Kühn, Macht auf das Tor! Macht auf das Tor! Sammlung deutscher Volks-Kinderlieder, Reime, Scherze und Spiele. Mit Melodien. Düsseldorf, Langewiesche [1905]. 231 S. 1,80 Mk. (= Lebende Worte und Werke 6).

3) Volksliederbuch für Männerchor, hsg. auf Veranlassung Seiner Majestät des Deutschen Kaisers Wilhelm II. Partitur. Leipzig, C. F. Peters [1907]. XV, 816 und III, 792 S. 6 Mk. — Vgl. die Besprechung von K. Nef, Schweizerische Musikzeitung 1907, S. 101-103.

4) Das Volkslied in Österreich. Anleitung zur Sammlung und Aufzeichnung. Fragebogen. 24 S. 16° o. O. u. J. = Das deutsche Volkslied 8 (Wien 1906), S. 105—107. 125f. 141—143. 157-159. — Vgl. auch J. Pommer, Über das älplerische Volkslied, und wie man es findet (Das dtsch. Volkslied 8, 3. 22f. 41f. 54—56. 74f. 89—91. 109f. 150f. 9, 5-7. 25f. 43-45).

gearbeiteten 'Grundzügen' 1906 eine recht praktische 'Anleitung zur Sammlung und Aufzeichnung' nebst Fragebogen folgen lassen, die von den Arbeitsausschüssen für Steiermark, Niederösterreich, Mähren und Schlesien angenommen ward. Aufgezeichnet werden soll mit grösster Treue alles, was das Volk auswendig singt, ohne dass es ihm durch Schule oder Gesangverein vermittelt wäre; die Scheidung zwischen Volks- und Kunstlied zu machen wird den Aufzeichnern nicht zugemutet. Für Böhmen[1]) ist bereits durch die 'Gesellschaft zur Förderung deutscher Wissenschaft' in den Jahren 1894—1900 systematisch gesammelt worden, so dass es höchstens noch einer probeweisen Nachforschung in besonders abgelegenen Gegenden bedarf, und hier wird A. Hauffen im Verein mit H. Rietsch, H. Tschinkel, H. Weyde, A. Kahler und R. v. Procházka eine Gesamtausgabe der deutsch-böhmischen Volkslieder veranstalten. In ähnlicher Weise haben sich in der Schweiz die Schweizerische Gesellschaft für Volkskunde, der Schweizerische Lehrerverein und der Verein Schweizerischer Gesang- und Musiklehrer zu einer Sammlung der deutschen Volkslieder und Volksmusik vereinigt und eine Kommission gewählt, die unter dem Vorsitze von John Meier im November 1906 zu Basel zusammentrat und einen Aufruf und Fragebogen herausgab[2]); sie besteht aus Prof. E. Hoffmann-Krayer, John Meier, A. L. Gassmann, O. v. Greyerz, K. Nef, S. Rüst, Ryffel; das Volksliedarchiv befindet sich in Basel, Augustinergasse 8. Wir begrüssen diese schönen Anfänge mit wärmster Teilnahme und wünschen, dass den rüstigen Arbeitern das verständnisvolle Interesse der weitesten Kreise zu Hilfe komme. Möchten nun auch im deutschen Reiche die verschiedenen Vereine für Volkskunde sich zu gleichem Zwecke die Hand reichen und mit derselben Tatkraft und Ausdauer die Schätze des Volksliedes heben! Dann wird aus all den Einzelarbeiten einst ein grosses Liederwerk aufgebaut werden können, das die gesamte deutsche Volksdichtung in ihrem Werden, ihrer Ausbreitung und Mannigfaltigkeit vorführt.

Inzwischen hat die Veröffentlichung einzelner Lieder und Liedergruppen nicht gerastet. Ich muss mich allerdings wiederum auf die Heraushebung einiger Arbeiten beschränken. Als ersten Band einer billigen, nett ausgestatteten Sammlung 'Der Volksmund' lieferte F. S. Krauss einen Abdruck der 1844 von Tschischka und Schottky[3]) in 2. Auflage herausgegebenen österreichischen Volkslieder, den wir dankbar willkommen heissen; nur hat Krauss leider übersehen, dass diese 'verbesserte und vermehrte' 2. Auflage, um für die neuen Stücke Raum zu schaffen, einfach 43 Lieder des ersten Druckes von 1819 weglässt[4]) und auch in der Angabe der Melodien minder genau verfährt. 300 Ausseer Schnaderhüpfel, die

---

1) A. Hauffen, Das deutsche Volkslied in Böhmen I. (Deutsche Arbeit 6, 69—71. 1906).

2) John Meier, Sammlung schweizerischer Volkslieder (Vortrag im Schweizerischen Lehrerverein). 6 S. — Aufruf zur Sammlung deutsch-schweizerischer Volkslieder (Basel, Nov. 1906). 3 S. — Sammlung deutsch-schweizerischer Volkslieder, Fragebogen (Basel 1906). 8 S.

3) F. Tschischka und J. M. Schottky, Österreichische Volkslieder mit ihren Singweisen, nach der zweiten verbesserten und vermehrten Auflage hsg. von F. S. Krauss. Leipzig, Deutsche Verlagsaktiengesellschaft 1906. XXIII, 160 S. 1 Mk. (Der Volksmund, alte und neue Beiträge zur Volksforschung hsg. von F. S. Krauss 1).

4) Darunter gerade recht hübsche, wie S. 96: 'Sizt a schens Vegerl afm Dånnabam' (= Erk-Böhme, Liederhort 3, 406) oder S. 122: 'Den Bũam, den i nid måg, Den siãch i alli Dåg; Dear mi voñ Hearzn gfrait, Dear is goar waid.' Dazu oben 12, 53.

Krauss 1883 aufzeichnete, hat Blümml[1]) jetzt mit fleissigen Parallelennachweisen und einem Anhang von einem weiteren Hundert Vierzeiler zum Druck befördert; beigegeben hat er einen Abschnitt über die Verspottung des Schneiders im Vierzeiler. In einer metrischen Untersuchung über 125 von Liebleitner publizierte Kärntner Vierzeiler geht Blümml[2]) auf Reim, Strophenbau und Rhythmus ein und stellt im Gegensatze zu Brenner (1896) drei Typen auf: die aus zwei $^3/_4$-Takten bestehende monopodische Kurzzeile, die dreitaktige monopodische Langzeile und die viertaktige dipodische Langzeile. Viele einzelne Lieder aus Österreich, auch in mehrstimmigem Satze, bringt wiederum die schon bis zum 9. Jahrgange gediehene Zeitschrift des unter J. Pommers Leitung stehenden Deutschen Volksgesangvereins in Wien 'Das deutsche Volkslied'. Eine dritte Nachlese zu den oben 15, 353 rühmend erwähnten 'Volksliedern aus Tirol' liess Kohl[3]) erscheinen. Ein besonderes, bisher selten betretenes Gebiet, das der obszönen Lieder, haben Krauss, Reiskel und Blümml[4]) in Angriff genommen; ihre ausschliesslich für den wissenschaftlichen Benutzer bestimmten Publikationen enthalten erotische, nicht selten witzige und bilderreiche Vierzeiler, deren Vorfahren schon in den Carmina Burana zu finden sind, ferner schmutzige Parodien bekannter Lieder und endlich Erzeugnisse städtischer Bordelle, von denen man sich mit Ekel abwendet. — In Siebenbürgen, wo A. Schullerus und G. Brandsch eine Sammlung der Volkslieder vorbereiten, hat der letztere[5]) sich mit der fortwährenden Umwandlung der Volksmelodien in ihrem tonalen und rhythmischen Bestande beschäftigt. Er zeigt, das im 17. Jahrhundert neben die dipodischen Versmasse und die zweitaktigen ($^4/_4$ oder $^6/_4$) Melodien (vielleicht durch Einwirkung romanischer Tanzweisen) der monopodische $^3/_4$-Takt trat, der sich in den süddeutschen Schnaderhüpfeln mit daktylischem Textmetrum, in Mitteldeutschland aber auch mit dem alten iambisch-trochäischen Masse verbindet. Mehrfach hat sich der $^6/_8$-Rhythmus aus dem $^4/_4$-Takt entwickelt, doch auch die umgekehrte Wandlung des Tripeltaktes in den geraden kommt vor. Anlass zur Verlängerung der Melodiezeile bietet oft die Unterlegung eines neuen Textes. Weitere Beobachtungen des Auftaktes, der Schlussdehnung, der metrischen Wortverkürzung und der Cäsur unterrichten uns über die Abweichungen, die das Normalschema der zweitaktigen Melodiezeile im lebendigen Volksgesange erleidet. Eine reichhaltige und übersichtlich geordnete Sammlung siebenbürgischer Kinderlieder, teils hochdeutsch,

---

1) E. K. Blümml und F. S. Krauss, Ausseer und Ischler Schnaderhüpfel. Als Anhang: Vierzeiler aus dem bayrisch-österreichischen Sprachgebiet. Mit Singweisen gesammelt und hsg. ebd. 1906. IX, 161 S. 1 Mk. (= Der Volksmund 3).

2) E. K. Blümml, Das Kärntner Schnaderhüpfel, eine metrische Studie (Beiträge z. Gesch. der dtsch. Sprache 31, 1-42).

3) F. F. Kohl, Volkslieder aus Tirol, dritte Nachlese, für gemischten Chor gesetzt. Wien, Last 1907. 48 S. 1,50 Kr. (27 Nr.).

4) E. K. Blümml, F. S. Krauss und K. Reiskel, Erotische Lieder aus Österreich (Anthropophyteia 2, 70—116. 1905). — K. Reiskel, Schnadahüpfeln und Graseltänze (ebd. 2, 117-121). — E. K. Blümml, Erotische Volkslieder aus Deutsch-Österreich mit Singnoten, gesammelt und hsg. Privatdruck. 183 S. o. O. u. J. (Wien 1907. — Vgl. zu S. 18 oben 11, 104 und 15, 45 Nr. 93: 'Dein und Mein.' Zu S. 30 Nicolai, Feyner kleyner Almanach 1, Nr. 12: 'Guten Morgen, libes Lyserl.' Zu S. 93: 'Einst ging ich am Ufer' Lewalter, Niederhessen 5, 84 und Treichel, Westpreussen Nr. 17).

5) G. Brandsch, Zur Metrik der siebenbürgisch-deutschen Volksweisen (Progr. des Seminars in Hermannstadt). Nagyszeben, Krafft 1905. 43 S. 1 Mk. — Über Werden und Vergehen der Volksweisen (aus den Akademischen Blättern 1906, Nr. 8). Ebd. 20 S 0,30 Mk.

teils mundartlich, mit Ausnutzung der älteren Werke von Schuster und Haltrich, doch ohne gelehrten Apparat, gab Höhr.[1]) Aus der Bukowina sind Liederaufzeichnungen von Kaindl (oben 15, 260—274), aus dem östlichen Böhmen solche von Langer[2]) zu erwähnen. — Auch in der Schweiz fehlt es trotz der Vorbereitungen zu der grossen Volksliedersammlung nicht an Einzelpublikationen. Durch Reichhaltigkeit und Sorgfalt zeichnet sich Gassmanns[3]) Ausgabe von 254 Liedern und Melodien, sowie einiger Jodler der Wiggertäler im Kanton Luzern aus; es sind fast alle Gattungen des geistlichen und weltlichen Volksliedes und des volkstümlichen Liedes vertreten, insbesondere viele alte Balladen. Die nötigen Parallelennachweise zu den Texten gibt John Meier in den Anmerkungen, die auch manche wertvolle Bemerkung über die Verbreitung der Melodien enthalten; ins Register sind nicht bloss die Anfänge der Lieder, sondern auch die aller Strophen aufgenommen. Aus einem grossen, durch verschiedene Sammlerinnen und Sammler aufgezeichneten Materiale von Schaffhauser Kinderliedern stellt P. Fink[4]) die typischen Formen recht übersichtlich zusammen unter den Überschriften: Wiegen- und Koseliedchen, Kniereiterliedchen, Volksweisheit, Abzählreime, Neckereien, spielerische Reimereien, Kinderspott, Liebes- und Tanzliedchen, Tierreich, Feste und erläutert sie mehrmals durch französische Seitenstücke. Statt einer solchen Übersicht greift Fräulein Züricher[5]), der wir schon eine hübsche Sammlung bernischer Kinderlieder (1902) verdanken, ein einzelnes Kniereiterliedchen „Ryti, ryti, Rössli“, heraus, um durch eine Darlegung und Erläuterung sämtlicher Varianten eine Probe des geplanten grossen Werkes über die schweizerischen Kinderlieder zu geben; sie schreibt dem Stücke schweizerischen Ursprung zu und stellt der herkömmlichen mythologischen Deutung der drei darin erwähnten Jungfrauen (Marien, Nonnen) auch die Abstammung aus einer von ihr rekonstruierten Ballade als möglich gegenüber.

Unter den reichsdeutschen Landschaften nimmt das Elsass eine gesonderte Stellung auch hinsichtlich seiner Volkslieder ein. Die von Mündel dort (1884) gesammelten 256 Stücke unterzieht Teichmann[6]) einer methodisch wertvollen Betrachtung. Ein Drittel davon, das in anderen deutschen Sammlungen nicht zu finden ist, scheint wenigstens teilweise elsässischen Ursprunges zu sein. Ins 16. Jahrhundert reichen nur einige Liebeslieder zurück; die meisten heut gesungenen Lieder, unter

---

1) A. Höhr, Siebenbürgisch-sächsische Kinderreime und Kinderspiele, gesammelt und erläutert. Progr. des Gymn. in Schässburg (Segesvár). Hermannstadt, Krafft 1903. IX, 143 S. 4°.

2) E. Langer, Stundenrufe (Deutsche Volkskunde aus dem östlichen Böhmen 4, 66—70). Tuschlieder (ebd. 4, 70—72 180—191. 274—280. 5, 58 - 64. 194—200). Hochzeitstänze (ebd. 4, 245—248). Kirmeslieder (ebd. 4, 274. 5, 57f.).

3) A. L. Gassmann, Das Volkslied im Luzerner Wiggertal und Hinterland, aus dem Volksmunde gesammelt und hsg. Basel 1906. XI, 215 S. (Schriften der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde 4). — [Zu Nr. 62 vgl. noch Erk-Böhme Nr. 914: Der Tod von Basel; zu Nr. 111 oben 15, 341: 'Feine Familie'; zu Nr. 113 oben 15, 271 Nr. 20: 'Wochenlied'. Der in Nr. 112 genannte Iwo ist natürlich der 1303 verstorbene heilige Ivo von Orleans, der Advocatus pauperum.]

4) P. Fink, Kinder- und Volkslieder, Reime und Sprüche aus Stadt und Kanton Schaffhausen, gesammelt von Elise Stoll. Zürich, Schulthess & Co. 1907. 93 S.

5) Gertrud Züricher, Das Ryti-Rössli-Lied, vorläufige Probe aus der im Werk begriffenen Sammlung schweizerischer Kinderlieder und Kinderspiele. Bern, A. Francke 1906. 39 S. 0,80 Mk.

6) W. Teichmann, Unsere elsässischen Volkslieder (Jahrbuch f. Gesch. Elsass-Lothringens 20, 130—160).

denen viel Mittelgut steckt, stammen aus dem Ende des 18. und dem Beginne des 19. Jahrhunderts; auch ein paar Übersetzungen aus dem Französischen erscheinen. Neue Aufzeichnungen in Baden machten Meisinger[1]), der 13 Nummern aus dem Wiesentale gab, Pecher, der 22 Soldatenlieder mit den nötigen Nachweisen veröffentlichte, und Kahle[2]), der mehrere erzählende Gedichte untersuchte. Aus Schwaben stammen die von Beck (oben 16, 432—436) aus früheren Niederschriften hervorgezogenen geistlichen und erotischen Stücke; Balladen aus dem Münsterlande, aus Holstein und Schlesien haben Schönhoff (oben 16, 440f.), Wisser (oben 15, 331—36) und Pradel[3]) mitgeteilt, während wir Wehrhan[4]) eine Lese von 226 Kinderliedern aus dem Lippischen verdanken.

———

Wenn wir zum Schlusse noch einen Blick auf die stammverwandten germanischen Länder werfen, so haben wir zunächst des rüstigen Fortschrittes zu gedenken, den die schon wiederholt (oben 12, 371. 15, 464) gewürdigte grosse niederländische Liedersammlung des trefflichen vlämischen Forschers Fl. van Duyse[5]) seither genommen hat. Vom dritten und letzten Bande, der die geistlichen Lieder vor und seit der Reformation enthält, sind 11 Lieferungen mit den Nr. 475—695 erschienen und somit das Ganze dem Abschlusse nahegerückt. Wir kommen demnächst darauf ausführlich zurück. Da von den durch R. Ghesquiere zusammengebrachten vlämischen Kinderliedern bereits oben (16, 117) die Rede war, verweise ich nur noch auf verschiedene hergehörige Artikel in der Genter Zeitschrift 'Volkskunde' (ed. P. de Mont & A. de Cock, 18. Jahrgang 1906) und in den Utrechter 'Driemaandelijksche Bladen uitg. door de Vereeniging tot onderzoek van taal en volksleven in Nederland' (ed. K. Later, 6. Jahrg. 1907).

Auch zum dänischen Volksliede sind zwei interessante Arbeiten erschienen. Der Londoner Professor Ker[6]) sucht durch eine Betrachtung der formalen Besonderheiten der dänischen Balladen zu ihrer Entstehung vorzudringen. Die einfache oder doppelte Kehrzeile zeigt hier den ursprünglichen Charakter des Tanzliedes deutlicher als in den englischen und deutschen Liedern, sie stammt aber nach Jeanroy (Origines de la poésie lyrique en France 1889) direkt aus der mittelalterlichen französischen Dichtung, deren Strophenbau in Dänemark begieriger als in England oder Deutschland nachgeahmt und nicht bloss für ausländische Stoffe, sondern auch für solche der eigenen Geschichte verwendet ward. In einer methodisch wichtigen Arbeit nimmt E. v. d. Recke[7]) das schwierige Problem

1) O. Meisinger, Volkslieder aus dem Wiesentale (Volkskunde im Breisgau hsg. von F. Pfaff, Freiburg i. B., Bielefeld 1906, S. 135—148). — K. Pecher, Marschlieder (ebd. S. 107—134). [Zu S. 113 vgl. Erk-Böhme Nr. 1318: 'Ein preussischer Husar'; zu S. 122 Erk-Böhme Nr. 1428.]

2) B. Kahle, Über einige Volksliedvarianten (1. das Volkslied vom Eisenbahnunglück. 2. Die Mordtat des Soldaten. 3. Der heimkehrende Soldat. 4. Vor der Einstellung). Alemannia n. F. 6, 49—56. — Zu 1 vgl. Jungbauer, ZföVk. 12, 215—217.

3) F. Pradel, Schlesische Volkslieder (Mitt. der schles. Ges. f. Volksk. 14, 94—104).

4) K. Wehrhan, Lippische Kinderlieder (Zs. f. rhein. Volksk. 2, 55—73. 98—127).

5) F. van Duyse, Het oude nederlandsche Lied. Lieferung 30—42. 's Gravenhage, M. Nijhoff 1905—1907 (= Teil 3, S. 1837—2668). 4°. Die Lief. 1,90 Fr.

6) W. P. Ker, On the danish ballads (The scottish historical review 1, 357—378. 1904) = Om de danske folkeviser (Danske studier 1907, 1—24).

7) Ernst von der Recke, Nogle folkeviseredaktioner, bidrag til visekritiken. København, Gyldendal 1906. 208 S.

auf, aus den zahlreichen, von S. Grundtvig musterhaft gesammelten Varianten der dänischen Kämpeviser ihre ursprüngliche Fassung zu rekonstruieren, schwierig deshalb, weil die Entstehung der besten von ihnen in die Zeit von 1200—1350 fällt und die frühesten Aufzeichnungen erst aus dem 16. Jahrhundert stammen. Grundtvig selber hat in seiner 1882 erschienenen 'Auswahl' die verschiedenen Fassungen meist so zusammengearbeitet, dass er aus jeder deren besondere Züge aufnahm; v. d. Recke aber misst der Tradition, die willkürlich ändert, uniformiert und ausschmückt, nicht soviel Wert bei wie anderen Kriterien, der inneren Einheit, dem Zeugnis anderer skandinavischer Versionen, Metrum, Reime, der Sprache usw., und untersucht namentlich die verschiedenen Balladen gemeinsamen Strophen, um zu entscheiden, wo diese ursprünglich, wo formelhafte oder gedankenlose Wiederholung sind. Daher enthält seine Rekonstruktion von 'Ribold und Guldborg' nur 48 Strophen gegen 105 bei Grundtvig. Im ganzen analysiert er zehn von den nahezu 500 Nummern des Grundtvigschen Werkes[1]) ausführlich, zunächst vier mit der genannten Entführungsgeschichte in Verbindung stehende Lieder und die doch wohl mit der deutschen Ballade vom grausamen Bruder (Erk-Böhme Nr. 186) zusammenhängende von 'König Waldemar und seiner Schwester', der eine an eine Grabschrift im Kloster Vestervig angeknüpfte, ganz unhistorische Ortssage zugrunde liegt, dann Aage und Else, Sivard und Brynild, Jon Remorsøns Tod, Peters Tod und gibt von allen eine kritisch hergestellte Fassung, die vielleicht nicht in allen Einzelheiten unanfechtbar ist, aber jedenfalls grosse Sachkenntnis und poetischen Sinn offenbart.

In England endlich ist eine ausserordentlich nützliche und handliche Bearbeitung von Childs trefflicher zehnbändiger Sammlung der englischen und schottischen Volksballaden erschienen[2]), welche sämtliche 305 Nummern enthält, aber meist nur eine Version jeder Nummer mitteilt, Einleitungen, Anmerkungen und Glossar erheblich kürzt und den kritischen Apparat fortlässt. Die Einleitung handelt bündig über den Begriff der Ballade, die Entstehungszeit und die Umwandlung der einzelnen Stücke in den Überlieferungen, die Kehrzeile, stehende Formeln, die Sänger u. a. Neue Versionen und Forschungen hat insbesondere das 'Journal of american folklore' gebracht, während mir von dem Wirken der 1904 gegründeten Londoner Folksong Society bisher leider keine genauere Kunde zukam.

Berlin. Johannes Bolte.

Neuere Arbeiten zur slawischen Volkskunde.

I. Polnisch und Böhmisch.

Im letzten Jahresbericht (oben 16, 202) ist einiges bloss bibliographisch verzeichnet, was näheres Eingehen verdiente. Zumal eine Publikation, die ganz in die pommersche Landeskunde hineingehört, die 'Slowinzischen Texte', hsg. von Dr. Friedrich Lorentz (Petersburg, Akademie 1906. VI, 150 S.).[3]) Slowinzen nennt

1) Zuletzt erschien: A. Olrik, Danmarks gamle folkeviser efter forarbeider af Svend Grundtvig udgivne 8, 1. København, Wroblewski 1905. 128 S. 4° (enthält Nr. 467 bis 475, darunter Paris og dronning Ellen, David og Solfager, Allegast, Tistram og Isold).

2) Helen Child Sargent and George L. Kittredge, English and scottish popular ballads, edited from the collection of Francis James Child. London, D. Nutt. Boston, Houghton, Mifflin & co. 1905. XXXII, 729 S. 14 Mk.

3) Vgl. auch Polívkas Besprechung, oben 16, 461—464.

man die Kaschuben im Kirchspiele Garde und Schmolsin im pommerschen Kreis Stolp; im Garder Kirchspiel hat allerdings das Slowinzische (Kaschubische) nirgends mehr Leben, auch nicht in Familienkreisen, weil es nur der ältesten Generation bekannt ist; auch im Schmolsiner Kirchspiel wird es nur noch bisweilen in den sog. Klücken wirklich gesprochen; alles in allem mag es heute kaum noch 200 Menschen geben, denen das Slovinzische bekannt ist, und bald wird es, wie z. B. seit 1898 in Vinthow, überall ausgestorben sein, da die slowinzisch Sprechenden nur der älteren Generation angehören und seit fast einem halben Jahrhundert es niemand mehr neu gelernt hat. Mit anderen Worten, es geht mit dem Slowinzischen, wie es dem 'Drawenischen' im Lüneburger Wendlande vor bald drei Jahrhunderten ergangen ist, und doppelt sind daher die Mühen von Dr. Lorentz zu schätzen, der sozusagen im letzten Augenblick noch alles aufgeboten hat, um den Sprachbestand aufzuzeichnen und vor dem sicheren, baldigen Untergang zu retten. Auf seine ausführliche Grammatik dieser 'Sprache' (es handelt sich nur um lokale Dialekte) lässt er jetzt Texte in Prosa und Versen folgen. Es war nicht leicht sie zu sammeln; die wenigen Erzähler verfügen über ein gar geringes Repertoir, aus manchen ist überhaupt zusammenhängende Rede nicht mehr herauszubringen, sie verfallen immer wieder ins Deutsche; deutsch sind ja Gedanken, Satzverbindung, Syntax, die nur einen polnischen Mantel, d. i. Laute und Formen, umhängen. Denn um einen altpolnischen Dialekt handelt es sich in der Tat; auf den ersten Blick muten ja einen die Texte fremdartig an, das macht aber nur die phonetische Transskription, die in aller Konsequenz angewendet, die Etymologie, d. i. den Zusammenhang der Worte ganz verdunkelt; man denke nur, wie fremd dem ungewohnten Deutschen streng phonetisch niedergeschriebene deutsche Texte vorkommen. Sowie man sich hineingelesen hat in die vielen krausen, neu erfundenen Zeichen oder sich nur die Texte laut liest, merkt man sofort den Ursprung und Zusammenhang der angeblichen „Sprache", richtiger des Dialektes.

Was aufgezeichnet ist, erinnert ganz an niederdeutsche Überlieferungen. Die 'Unterirdischen' (nur unter diesem deutschen Namen bekannt) spielen eine grosse Rolle, dann Riesen, Mahren, Wehrwölfe; sogar Rübezahl, alle mit ihren deutschen Namen natürlich; Hexen, die den Kühen Milch rauben, der Zauberer mit seinem 'Spiegel', in dem man den Dieb und die Hexe sieht; Glockensagen, brennende Schätze, verwunschene Schlösser, die Müllerstochter und die Räuber, Diebesstreiche, Schildbürgerstreiche, mit denen man die Nachbarn hänselt, Tiersagen (Wolf und Fuchs). Vieles ist kurz und wiederholt sich fortwährend, doch gibt es auch seitenlange Erzählungen, vom tapferen Schneider, vom Glasberg, von der schweigenden Königin und den sieben Raben, ihren Brüdern, die sie vom Tode retten[1]) u. a. Die Texte sind mehrfach gar dürftig. Freilich, die Verse sind es ungleich mehr, kaum ein und das andere Volkslied, stark gekürzt, ist erhalten, sonst nur Spottverse, auch gemischtsprachig, deutsch und slowinzisch. Die Sammlung beansprucht Interesse, meist aber der Sprache wegen, die trotz ihrer Germanismen vieles Eigenartige, Alte bietet, im Wort- und noch mehr im Formenschatz, der letzte Rest des alten Pommerschen, das vom Polnischen einst nur wenig abwich und förmlich auf einer Lautstufe desselben erstarrte. Die peinliche Genauigkeit der Aufzeichnung, die für den Druck viele besondere Typen erforderte, kann nicht genug hervorgehoben werden.

1) Am häufigsten wird durch den beleidigten oder gekränkten 'Zauberer' der Beleidiger am Weiterfahren durch das Auseinanderfallen des Wagens, Unmöglichkeit der Reparatur u. dgl., gehindert.

Bei dem regen Interesse, das gerade heute in Deutschland allen Runenfragen entgegengebracht wird (man vgl. die neuesten Arbeiten von R. M. Meyer, Grienberger u. a.) darf hier ohne weiteres das Werk von Dr. Jan Leciejewski, Runy i runiczne pomniki słowiańskie (Runen und slawische Runendenkmäler. Lemberg 1906. V, 207 S.) genannt werden. Man ist geradezu erstaunt, auf slawischem Boden, bei Russen und Polen, in Pommern und Mecklenburg, keinerlei Runen zu finden; man hätte sie unbedingt erwartet, von den Normannen in Nowgorod und Kijew, bei den innigen Beziehungen, die vom 10. bis 12. Jahrhundert zwischen Polen, Pommern-Rügen und Skandinavien vorherrschten; wenn nach Thietmar von Merseburg die slawischen Götterbilder in Radigost (im Mecklenburgischen) Aufschriften trugen, so können es kaum andere als Runen gewesen sein. Was 'gefunden' ward, ist leider alles als Fälschung befunden worden, so die berüchtigten Prillwitzer 'obotritischen' Götterchen, so die Neustrelitzer vierzehn Runensteine, die Hagenow 1826 beschrieben hat. Nach einer sehr guten Auseinandersetzung über Geschichte, Art usw. der nordischen Runen, gibt Leciejewski eine Übersicht dieser u. a. gefälschter slawischer Runen, um nach deren Ausscheidung zu den echten zu übergehen. Den Hauptplatz (S. 97—156) nehmen die Mikorzyner Steine ein, heute in den Sammlungen der Krakauer Akademie der Wissenschaft befindlich, ausgegraben 1855 und 1856 in Mikorzyn im Posenschen durch den Besitzer des Rittergutes, Droschewski; im 9. Bande der Jahrbücher der Posener Gelehrten Gesellschaft (1876) ist der eingehende Bericht der mit der Untersuchung der Authentizität des Fundes betrauten Kommission niedergelegt. Der eine der beiden Steine stellt eine menschliche Figur dar, die in ihrer Linken ein Dreieck hochhält, mit Runen unter ihr; der zweite ein Pferd, um das herum Runen eingeritzt sind. Bedenken an der Echtheit der Steine sind gleich bei ihrem Funde geäussert und nie völlig einwandsfrei unterdrückt worden; auch Leciejewski, der von der Echtheit überzeugt ist, ist dies nicht gelungen. Er geht davon aus, dass 1855 niemand eine solche Kenntnis der Runen und des Altpolnischen gehabt haben kann, dass er hätte derartiges fälschen dürfen; aber das Altpolnische, das er aus diesen beiden, nach ihm eng zusammenhängenden Steinen herausgelesen hat, ist einfach unmöglich; und auch in den Runen selbst finden Kenner gar bedenkliche Anlehnungen an die Zeichen, wie sie gerade in polnischen Runenwerken, eines Lelewel z. B., vor 1855 veröffentlicht waren. Andere Denkmäler, die er heranzieht und erläutert, sind ganz offenkundige Fälschungen, wie die böhmischen des Krolmus, oder sind ganz rätselhafte Sachen, die alles andere eher als slawische Runen enthalten mögen; dass der bekannte Brakteat von Wapno im Posenschen, heute in Berlin (erläutert von Müllenhoff und Henning), polnisch sein soll, hat er auch nicht erweisen können. Man liest die Aufschrift als Sabar; „Was ist aber mit Sabar anzufangen," fragt Müllenhoff und bleibt die Antwort schuldig; Henning verstieg sich zu den Burgunden, als ob diese je in Wapno gesessen hätten; Wimmer zählt das Stück nicht zu den sicher germanischen. Der Brakteat ist einfach von irgendwoher nach Wapno verschleppt; Leciejewski liest die Aufschrift neben dem Helm als Zabaw und bestimmt die Zeit als erste Hälfte des 9. Jahrhunderts; wohl kommt der Name Zabaw im Evangelium von Cividale (um 850) vor, aber diese Lesung ist mir zu unsicher, ich bleibe bei Sabar und bei einer nordischen Herkunft des Stückes. Und das ist das einzige, unanfechtbare Stück in der ganzen slawischen Runensammlung; alles andere ist entweder gefälscht oder völlig problematisch. Ein slawisches Runendenkmal ist somit auch durch diese Publikation nicht erwiesen, so sehr man auch ein solches gerade auf pommersch-mecklenburgischem Boden erwarten durfte.

Eingetroffen ist, was oben 16, 199 als leider bevorstehend bezeichnet war, die Warschauer 'Wisła' hat mit dem 19. Bande ihr Erscheinen eingestellt; der bisherige Herausgeber, E. Majewski, konnte sie krankheitshalber nicht weiterführen, und Ersatz war nicht zu beschaffen, auch nicht durch die Lemberger ethnographische Gesellschaft, die mit ihrem eigenen, aus Krakau zurückgekehrten 'Lud' vollauf beschäftigt ist. Das Schlussheft des 19. Bandes wurde im Juni 1906 herausgegeben. Es enthält den Schluss der slawischen Ortsnamen von Preussisch-Schlesien, die St. Drzażdżyński mit gleicher Sorgfalt, mit der Fülle von urkundlichen Belegen und der Unzahl von Parallelen aus slawischer Nomenklatur ausgestattet hat, wie die früheren Beiträge; im einzelnen kann freilich die Erklärung schwanken, so könnte ich keinenfalls Zabelkau (1373 Sabulkow in polonico et in vulgo Neuschurgerdorf) als poln. Zabkow (von żaba Frosch) mit 'anormalem l-Einschub' deuten; die heutige Namensform Zabelkow streitet ebenso entschieden dagegen. Interessant ist z. B. Ottonis villa, vulgariter Ocycy sive Ottyndorf appellatur; man sieht, wie das patronymische Suffix ici (deutsch -ingen) einfach possessiv fungiert; oder Silberkopf, eine hybride Bildung, übersetzt das slawische Srebrnik (von srebro, Silber), nur ist ein (unberechtigtes) -kow auch noch zu -kopf umgedeutet; man könnte vermuten, dass die ursprüngliche Form srebrniki (Silberleute) gewesen ist, mit jener in Deutschland ganz unbekannten, den Slawen desto geläufigeren Bezeichnung des Ortes nach der Dienstleistung seiner Hörigen, z. B. koniary Pferdehüter, zduny Töpfer usw. — Der zweite Aufsatz, mit drei Tafeln, ist einem Kinderspiele gewidmet, Klötzchen verschiedener Grösse und Gestalt, benannt zum Teil nach Schachfiguren, nachgeahmt Werkzeugen u. a., die die Knaben von der hohlen Hand aufwerfen und fangen[1]), die bierki (denselben Namen trägt auch, im ganzen Osten, bis nach dem Altai, eine Schafart, doch glaube ich, nur durch Zufall). Es verdient nun hervorgehoben zu werden, wie schwer es fällt, Ursprung, Verbreitung usw. des Spieles und seiner Namen festzustellen; denn schon die alten sprichwörtlichen Wendungen des 16. und 17. Jahrhunderts beweisen, dass es einst nicht auf der Kinderwelt beschränkt, sondern ein Hazardspiel der Alten war, das sich neben Würfeln behaupten konnte und erst Karten den Platz räumte. Diesen Aufsatz von Liciński begleitete H. Łopaciński mit sprachlichen u. a. Ausführungen, leider seine letzte Arbeit; denn ein unglücklicher Zufall raffte im August 1906 den unermüdlichen, vielseitigen, um die Heimats- und Volkskunde ausserordentlich verdienten Forscher weg; der Tod von Łopaciński bezeichnet eine durch niemanden wieder zu ersetzende Lücke, namentlich verliert in ihm Lublin den berufenen Historiker von Stadt und Umgebung. Wir wünschen und hoffen, dass, wenn endlich Ruhe in dem heimgesuchten Lande eingekehrt ist, auch die 'Wisła' nach dieser unfreiwilligen Pause wieder zum Leben erweckt wird. Vorläufig bleibt dies ein frommer Wunsch; die allgemeine Aufgeregtheit und Unsicherheit ist jeglicher wissenschaftlichen Arbeit feind, und speziell die Volkskunde leidet am empfindlichsten.

Aus dem Nachlass des unvergesslichen Begründers der Wisła, J. von Karłowicz, wird sein grosses dialektisches Wörterbuch fortgeführt; es erschien davon, im Verlage der Krakauer Akademie, der vierte Band, der Buchstabe P (Słownik gwar polskich etc., Krakau 1906. 466 S. doppelspaltig), doch waltet über dem Unternehmen ein Unstern; von den beiden Forschern, die es zunächst fortführten, ist der eine, Taczanowski, in der Mandschurei gefallen, der andere, Łopaciński, verunglückte in Lublin; so hat Prof. J. Łoś in Krakau die weitere Redaktion

1) [Vgl. dazu oben 16, 64 und 17, 91.]

dieser volkskundlichen Quelle ersten Ranges übernommen; denn es ist kein blosses Wortverzeichnis, sondern bietet durch ausführliche Auszüge erwünschte Nachweise über Leben, Spiel, Kleidung usw. des polnischen Volkes aller Gegenden. Dagegen kann das zweite hinterlassene Werk, das grosse Fremdwörterbuch, mit seinen eingehenden etymologischen und kulturhistorischen Nachweisen leider nicht zu Ende geführt werden; es ist zwar noch ein drittes Heft (Buchstabe L-M. S. 333—411. Krakau 1905) herausgegeben, aber auch dieses ist eher nur ein Torso; es fehlen wichtige Artikel, andere sind unvollständig ausgeführt. — Von vergleichenden Arbeiten seien zwei genannt; eine ist der Mythologie und Märchenkunde entnommen: W. Klinger, Ambrozya i Styks a woda żywa i martwa (Abhandlungen der Krak. Akad. d. Wiss., philolog. Klasse 1906. 41, 313—380). Ambrosia ist nicht, wie Roscher zu beweisen suchte, der Göttermet, sondern das Lebenswasser und Nektar ist dasselbe, wie es bereits Buttmann und Bergk angedeutet hatten; es werden die Argumente Roschers für die angebliche Naturbasis der Himmelsspeisen widerlegt; neben dem Göttertrank gab es eine Götterspeise, die Äpfel der Hesperiden (der Baum wächst ja neben dem Quell des lebenden Wassers); die himmlischen Verhältnisse, blosse Idealisierung von irdischer Speise und Trank, sind dann auch in das Seelenheim projiziert worden, deren kühles Wasser ebenfalls Unsterblichkeit verleiht. Wie dem Lebensbaum der Todesbaum in der hebräischen Schöpfungslegende (in einer ursprünglicheren Fassung; die erhaltene verwischt beides) entgegentritt, so ist auch der Styx nur das Gegenteil der Ambrosia, aber frühe erfolgte die Vermischung des Styx mit der Lethe, die doch ebenso wie der Cocytus, nur eine Abart, Abzweigung, des Styx selbst ist; dann erfolgte auch eine Lokalisierung des Styx auf der Erde (zumal in Arkadien) und eine Vermischung mit dem Acheron, der ursprünglich nur das Wasser war, über das die Seelen der Abgeschiedenen wandern müssen; den Äpfeln des Lebensbaumes stehen die Granatäpfel des Aidoneus als Todesfrucht gegenüber. Die modernen Erzählungen vom Lebens- und Todeswasser beruhen nur auf den antiken mythischen Konzeptionen. Klingers lichtvolle, wohldokumentierte Darlegung wirkt völlig überzeugend. — Gleiches erkennen wir der Abhandlung von St. Ciszewski über die Couvade zu (Kuwada, studjum etnologiczne. Abhandl. der Krak. Akad., histor. Klasse 1906. 48, 84—142). Im Gegensatze zu den phantastischen Annahmen einer Überwindung des Matriarchates durch das Patriarchat, die sich in dieser sonderbaren Sitte aussprechen sollte, wird durch eine Fülle von Beispielen aus aller Herren Ländern erwiesen, dass es sich bei der Couvade um zweierlei handelt: einmal um prophylaktische Massregeln, im Verhalten von Mutter, Vater, sogar von dritten Personen, die mit ihnen in Berührung kommen, die das Gedeihen der Nachkommenschaft (rasches Wachsen, Gehen, Sprechen usw.) sichern sollen und die einfach dem weiten Gebiete der Sympathiemittel entnommen sind; andererseits um eine Parodie des Geburtsaktes; wie der Vater das Empfangen verursacht, soll er auch an der Geburt selbst beteiligt werden, und das kann er nur erzielen, wenn er die realen Schmerzen der Mutter usw. simuliert. Die Beweisführung ist evident und bringt die Ansichten eines Starcke (Primitive Familie), Ploss u. a. zu ausschliesslicher Geltung; die Belege sind ausserordentlich reichhaltig, namentlich ist das gesamte slawische Gebiet in schier unheimlicher Fülle herangezogen. — Von allgemeineren Darstellungen sei noch das treffliche historiosophische Studium von J. Kochanowski, Die Menge und ihre Führer (Tłum i jego przewódcy, Warschau 1906. 60 S.) genannt; da es aber sowohl in den Annales de Sociologie wie nachher in deutscher, italienischer u. a. Übersetzung erscheinen wird, sei hier auf diesen Niederschlag

von Beobachtungen in anima vili (während des Belagerungszustandes in Warschau) nur aufmerksam gemacht; die Rolle einzelner Elemente und Motive bei den gewaltsamen Umwälzungen aller Zeiten wird klar auseinander gehalten.

Von volkskundlichen Publikationen sei zuerst eine kleinrussische genannt, weil sie viel polnisches Material bringt, die Studie von Dr. J. Franko, Do istorii ukrainskoho wertepa 18. wika (Zur Geschichte des ukrainischen Krippenspieles des 18. Jahrhunderts), Lemberg 1906. 152 S. (aus den Denkschriften der Szewczenkogesellschaft Bd. 71—73). Das polnische und russische Krippenspiel (szopka-wertep), hat heute keine Parallele mehr im Westen, aus dem es doch gekommen ist; es beruht auf einer eigenartigen Verquickung des Marionettentheaters mit seinen ganz weltlichen, komisch-satirischen Szenen, und eines Weihnachts-, Herodes- und Dreikönigspieles. Von diesem Spiel ist die 'Krippe' im engeren Sinne (poln. jasełka) völlig zu trennen, die in der Kirche selbst, in blosser Ausstellung stummer Figuren (der Krippe und ihrer Beigaben) stattfand, wobei die Andächtigen fromme Weihnachtslieder sangen; die jasełki und szopka, Krippe und Krippenspiel, werden mehrfach unkritisch zusammengeworfen, obwohl sie nichts Gemeinsames haben. Der Verfasser sammelt dann Zeugnisse und Texte des ukrainischen Krippenspieles; sie gehen nicht über den Ausgang des 17. Jahrhunderts zurück, gegenteilige Angaben über höheres Alter (16. Jahrhundert) sind nur irreführend.

Die polnische archäologische und numismatische Literatur müssen wir übergehen; wir nennen höchstens die trefflichen Reproduktionen des berühmten Michalower Goldfundes ('skythisch'), die im Auftrage des Gräflich Dzieduschyzkischen Museums in Lemberg der Archäolog Hadaczek in Krakau 1904 (23 Tafeln und 30 S. Text) herausgab; die numismatischen Beiträge z. B. eines Mar. Gumowski in den Krakauer Abhandl., histor. Kl. 1906. 48, 179—259 (Vollständiges Verzeichnis aller polnischen Münzfunde), Studien von demselben über die Wendenpfennige u. a. Die Prähistorie ist besonders berücksichtigt in der neuen illustrierten Geschichte Polens von Prof. W. Czermak (Illustrowane Dzieje Polski, 1. Band, Wien 1905. 337 S., nur bis zum 10. Jahrhundert reichend). Ebenso übergehen wir Kunstgeschichtliches, wofür der neue Band der Berichte der kunsthistorischen Kommission in Krakau (VII, 4. 1905, mit 138 Abb.) reiches Material liefert (Untersuchungen von Sokołowski über die rotrussische Kirchenarchitektur, sowie über die mittelalterlichen inkastellierten Kirchen, die für Polen so typisch waren, dass hier Kastell Kirche bedeutet; Handschriftenminiaturen; über den poln. Marmor, in Chęciny usw.); doch verdient eine neue Publikation, Muzeum Polskie (bisher 5 Hefte), besonders genannt zu werden, die hauptsächlich die Krakauer Kunstschätze reproduziert und erläutert; in der Regel ist je ein Heft je einem Maler oder Bildhauer gewidmet. — Von historischen Publikationen sei die treffliche Monographie von J. Warmiński, Andrzei Samuel i Jan Seklucjan (Posen 1906. XVI, 550 S.), hervorgehoben, die die Anfänge des Protestantismus in Posen, die Geschichte seiner ersten Verkünder, die zu Herzog Albrecht nach Preussen entwichen, und die literarische Tätigkeit, die Seklucjan von Königsberg aus für diese Propaganda entfaltete, abschliessend darstellt und alle Fabeln, die zuletzt noch Wotschke z. B. in der Posener historischen Zeitschrift vertrat, für immer beseitigt; ein Werk rastlosen Fleisses, scharfer Kritik und belebter, zugleich möglichst unparteiischer (der Verf. ist katholischer Geistlicher) Behandlung des spröden Stoffes; es ist noch ein Beitrag zum Jubiläum des grossen Protestanten, Mik. Rey, des 'Vaters' der polnischen Literatur. Seinen Namen trug auch die Tagung, zu der anfangs Juli 1906 in Krakau polnische Literarhistoriker und

Philologen sich einfanden, die neben Vorträgen und Berichten über den Stand der Forschungen Beschlüsse, zumeist über die Herausgabe eines vielbändigen enzyklopädischen Werkes über Polen, Land und Leute, Kultur und Geschichte, Literatur und Philologie, gefasst hat; bereits Anfang 1908 wird mit der Drucklegung begonnen. Den Inhalt historischer Zeitschriften (es sind ihrer zwei, die Lemberger Vierteljahrsschrift und die Warschauer Revue), anderer Monatsschriften, historischer Publikationen übergehen wir; doch sei als interessanter Beitrag zu deutschem höfischen Leben um 1720 erwähnt das im Lemberger Przewodnik Naukowy i Literacki (Anzeiger von Wissen und Literatur, Bd. 34. 1906) gedruckte Tagebuch des Przebendowski, der den nachmaligen August III. von Sachsen und Polen auf seiner Reise durch die westeuropäischen Residenzen begleitete und über jeden Besuch in Bayreuth usw. genau berichtete. Dann das nachgelassne Werk von S. Morawski, Die polnischen Arianer (Arjanie Polscy, Lemberg 1906. XXVII, 564 S. mit Illustrationen), das auf Grund archivalischer, gerichtlicher und geistlicher Protokolle einen trefflichen Einblick in das Leben des 17. Jahrhunderts, die Unsicherheit und Überfälle, die nahenden Glaubensverfolgungen gewährt. Als Pendant dazu diene eine Probe aus dem Martyrologium des polnischen Bauers, die M. Handelsman aus dem Autograph herausgab: Żywot chłopa polskiego na początku XIX wieku (Leben eines polnischen Bauers zu Anfang des 19. Jahrhunderts), Warschau 1907. 101 S. — Von der altpolnischen Bibliographie, dem monumentalen Werke von K. Estreicher, ist ein neuer Band erschienen, der Buchstabe L (Krakau 1906. 550, IX S., doppelspaltig). Ungleich wichtiger für unsere Zwecke ist eine andere eben abgeschlossene Bibliographie, Prof. L. Finkels Bibliografia Historyi Polskiej (B. der p. Geschichte, Lemberg-Krakau 1891—1906. XLVIII, 2150 S., doppelspaltig). Ethnographie, Archäologie usw., sind hier vollständig zusammengestellt, die Volkskunde nach dem Schema von K. Weinhold behandelt; es sind kaum 34 000 Nummern im ganzen, aber manche Nummer enthält viele Hunderte Positionen (z. B. Verzeichnis der Beschreibungen aller kirchlichen oder Profanbauten unter je einer Nummer, mit alphabetischer Ordnung der Belege). Auf einem sehr beschränkten Raum ist eine Riesenfülle von Material zusammengedrängt, was nur durch stärkste Kürzung von Titel und bibliographischer Angaben, sowie durch engen Druck erreicht werden konnte; gegenüber der ausserordentlichen Ausführlichkeit von Zíbrts böhmischer Bibliographie mutet die polnische einen oft wie das blosse Skelett einer Bibliographie an. Trotzdem bleibt sie eine hochverdienstliche Leistung, die das Studium der Ethnographie usw. ausserordentlich erleichtert und die bequemste, wenn auch knappste Übersicht schafft. Von dem reich illustrierten Werke über polnische Orden und Ehrenzeichen ist das Schlussheft erschienen (H. Sadowski, Ordery i oznaki zaszczytne n Polsce, Warschau 1907, S. 95—194, gr. 4°). Die Adelslexika von Boniecki u. a., von denen oben 16, 203 die Rede war, sowie das grosse Wörterbuch der polnischen Sprache, das zum ersten Male auch die Volkssprache berücksichtigt, werden trotz aller Unruhen in Warschau regelmässig weitergeführt (letzteres mit Heft 22 bis poko- reichend). — Prof. Ant. Kalina, der Vorsitzende der Lemberger ethnographischen Gesellschaft, die von neuem den Lud (Volk) herausgab, ist 1906 verstorben. Der Gesellschaft und Zeitschrift nahm sich Prof. Kallenbach an; unter seiner Redaktion erschienen die letzten Hefte von Band 11 und zwei neue von Band 12; sie enthalten Beiträge von Bruchnalski (Zur Geschichte der polnischen Volkskunde); vergleichende Aufzeichnungen über Zauberzahlen (3 und 9), über Volksmedizin; Darstellungen von Fest- und Hochzeitsbräuchen (Czaja, über den Fasching u. a.); Texte aus alter und neuer Zeit u. a. Der neueste

Band der Krakauer Materialien der anthropologisch-archäologischen Kommission der Akademie, Krakau 1906, enthält aus dem Nachlass von O. Kolberg ethnographische Materialien aus Oberschlesien, sowie besonders ausführliche Beiträge zur Ethnographie Grosspolens (d. i. Posen), 139 Nr. mit fünf kolorierten Tafeln.

Von dem oben genannten Dr. J. Franko sei noch ein wichtiger Beitrag zur Hagiographie genannt: Der heilige Klemens in Cherson (kleinruss., Lemberg 1906. 317 S. Aus den Denkschriften der Szewczenkogesellschaft, Bd. 46—68). In zwölf Kapiteln wird unser Wissen über den wirklichen Clemens Romanus, über den Roman des Pseudoklemens und seinen Nachhall in der späteren christlichen Literatur (Eustachius-Placidus, sowie die Novelle vom geduldigen Weibe, in ihren vier Typen; das Motiv der Liebeswerbung mit Hilfe der Magie, Legenden von Cyprian u. a.) besprochen. Dann Klemens als Papst und die Legende von Theodora und Sisinius, wie der Papst den blinden Heiden heilt und bekehrt, woher diese Legende stammt. Es folgen das angebliche Martyrium des Klemens in Cherson und Ancyra, Jugend und Widersprüche dieser Angaben, die alten Quellen völlig fremd sind; Untersuchung der Legenden über die chersonesischen Märtyrer, Zeit und Ziel derselben; das Wunder des Klemens mit dem Knaben auf dem Meeresgrunde, der seiner Mutter heil zugeführt wird. Den Mittelpunkt der Beweisführung bildet die Wiederauffindung der Klemensreliquien durch den Slawenapostel Cyrill um 860. Franko sucht nachzuweisen, dass dies eine jüngere Erfindung ist, dass Cyrill selbst sich dieses Verdienst nicht angemasst hätte. Vgl. den Bericht im Archiv für slawische Philologie 28 über diese Ausführungen, die mich durchaus nicht überzeugt haben. Der Klemenskultus in Mähren und Russland sowie Spuren des Klemenskultus in Westeuropa bilden den Abschluss des interessanten, lehrreichen Werkes, dem Abdruck slawischer und griechischer Texte beigegeben ist. Freilich bleibt wegen der Lückenhaftigkeit des Materials manches recht problematisch.

Mit den Namen Łopaciński und Kalina ist der Nekrolog von 1906 leider nicht erschöpft; es starb in Krakau Prof. Piekosiński, der unermüdliche Erforscher polnischer Heraldik, Numismatik, Kulturgeschichte (Stadt- und Zünfteordnungen, Urkunden, Gerichtseintragungen des Mittelalters); in Mähren der eigentliche Begründer der mährischen Volkskunde, Frant. Bartoš, der Herausgeber des grossen mährischen dialektischen Wörterbuches, Sammler mährischer Lieder und Bräuche, ein unermüdlicher Popularisator der Volkskunde für Jung und Alt; auch diese Lücke ist nicht zu ersetzen.

In der **böhmischen** Literatur gilt es zuerst, eine neue periodische Publikation vorzuführen. Die Gesellschaft des böhmischen ethnographischen Museums gab bisher einen Sborník (Sammelband) heraus, über den wir stets berichtet haben, zuletzt über den 10., mit den ausführlichen und interessanten Märchenstudien von Prof. Polívka; der 11. enthält eine stattliche Sammlung von Paul Socháň, Schnittmuster (mit 24 Tafeln) und Hochzeit in Lopašov im Neutraschen Komitat, bei den Slowaken. Seit 1906 veröffentlicht die Gesellschaft eine Monatsschrift, deren erster Jahrgang abgeschlossen vorliegt: Národopisný Věstník Československý (Böhmischer ethnographischer Anzeiger; Redaktion J. Jakubec, A. Kraus, J. Polívka), Prag 1906, 10 Hefte, 304 S. Es ist durchaus kein Konkurrenzunternehmen gegenüber dem Lid; es verfolgt andere Ziele auf anderen Wegen. Es gibt sich als Fachzeitschrift mit längeren Aufsätzen und Studien, ein oder zwei im Hefte, mit einer geradezu musterhaften Bibliographie, die alles auf Volkskunde im weitesten Sinne des Wortes, in allen Ländern und Zungen, was eben erreichbar war, zusammenstellt (oft mit Inhaltsangaben und kritischen Bemerkungen); daneben einzelne

ausführliche, kritische Besprechungen. Als sehr verdienstlich sei bezeichnet, dass eine genaue deutsche Inhaltsangabe aller Aufsätze und Rezensionen dem Jahrgange beigegeben wurde; der Lid bringt nur kurze französische Sommaires (wie sie die Wisła gab). Aus dem Inhalte dieses ersten Bandes seien hervorgehoben, nach der Programmerklärung von V. Tille, die eingehenden kritischen Bemerkungen zu dem Werke von Rauchberg über den nationalen Besitzstand in Böhmen und über die Bedeutung der Volksbewegung in Böhmen im Jahrzehnt 1890—1900, die vor einseitigen, übereilten Schlüssen warnen. Die ausführlichste Studie (mit Illustrationen) widmete K. Chotek dem slowakischen Cerovo im Hontaer Komitat; es zieht sich fast durch alle Hefte und erschöpft aus dieser beschränkten Stätte alles, was über Leben, Bauten, Bräuche, Aberglauben, Feste, Spiele, Lieder und Melodien, über die sozialen und sanitären Verhältnisse, Lage und Geschichte des Dorfes sich erkunden liess; nur von der Sprache ist abgesehen. Prof. Polívka stellt die Erfahrungen zusammen, die man in Österreich durch die sog. Balkankommission der Wiener Akademie und in Russland durch Private mit dem Phonographen im Dienste der Volkskunde gemacht hat; unsere Erwartungen bezüglich dialektologischer Ergebnisse sind nicht recht erfüllt; dagegen bewährte er sich vorzüglich, was Melodien anbelangt, so dass man von der Willkür der Aufzeichner, die die Melodien nach ihrem Besserwissen zurechtstutzen, unabhängig wird. Mit Absicht bevorzugt der 'Anzeiger' allgemeine Themen, beschränkt sich nicht ausschliesslich auf Böhmisches, wahrt sich einen weiteren Blick und Zusammenhang; so schildert der Russe Jacimirskij den Ursprung der Künste, vorläufig der tonischen, nach alten und neuen Theorien, von Bucher, Aničkov u. a. So pflegt der Anzeiger vor allem auch die Kritik; aus der Reihe eingehender Besprechungen seien nur zwei genannt, eine von F. Vykoukal, die dem bedeutenden Werke von A. John, Sitte, Brauch und Volksglaube im deutschen Westböhmen, trotz aller Einwendungen im einzelnen, volle Gerechtigkeit widerfahren lässt, und die von Prof. Niederle über Peisker. Peisker hat in einer ausserordentlich anregenden Schrift 'Die älteren Beziehungen der Slawen zu Turkotataren und Germanen' (Abdruck aus der Vierteljahrsschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte 3. 1905) seine von den gangbaren völlig abweichenden Ansichten formuliert und begründet; ihm sind die Slawen immer nur, wie schon ihr Name lehrt, Sklaven der Germanen oder Turkotataren gewesen, verurteilt zu dem erniedrigenden Ackerbau, während die fremden Herren Jäger und Hirten verblieben, den Slawen eigene Viehzucht unmöglich machend; ihm wirken diese Verhältnisse noch in den Stammsagen (vom Bauern Przemysl in Böhmen) und in den Einsetzungszerimonien des Herzogs an dem Kärnthener Feldstein nach, die auf einstige erfolgreiche Revolution slawischer Bauern gegen fremde Suppanen-Hirten hinweisen, sowie noch in den sozialen Verhältnissen der Meissener wie der steierischen Suppane des 12. und 13. Jahrhunderts; auch grosses philologisches Rüstzeug, namentlich die uralten Lehnwörter im Slawischen, aus dem Westgermanischen, nicht Gotischen, wird hierzu aufgeboten. Niederles Kritik schränkt diese Ausführungen erheblich ein. In den Rezensionen ist gerade die deutsche Literatur stark berücksichtigt. Das Januarheft des neuen Jahrganges hält sich an dasselbe Schema. Niederle berichtigt auf Grund neuen, zuverlässigen Materials seine slowakische Sprachgrenzen (die der Sborník 9 gebracht hatte); es folgt eine eingehende Studie über den Rhythmus der böhmischen Volkslieder, der, gegen die Behauptungen anderer, als vom Wortakzent unabhängig erwiesen wird; nach allerlei Rezensionen folgt eine erstaunlich reiche Bibliographie von Märchen, Schwänken, Legenden usw. Aus der neuen Prager Zeitschrift (in deutscher Sprache) 'Čechische Revue' (1907) sei

ein trefflich orientierender Aufsatz von Niederle 'Das letzte Dezennium der böhmischen Archäologie' genannt, der den entgegengesetzten Standpunkt, den Píč gegenüber den Forschungen von Buchtela und Niederle vertritt, scharf beleuchtet; sowohl Niederle wie Píč sehen in dem Burgwall bei Stradonice an der Beraun mit seinen reichen Fundschätzen das Marobudum des Markomannen Marbod (der darüber handelnde Teil in dem grossen Werke von Píč über Böhmens Altertümer erschien 1905 in französischer Übersetzung: Le Hradischt de Stradonitz en Bohême par J. Píč, ouvrage traduit du tschèque par Le Dechelette, Leipzig 1906). — L. Niederles Slawische Altertümer (Slovanské Starožitnosti) haben einen bedeutenden Schritt vorwärts getan; der erste Band 'Ursprung und Anfänge der Slawen' ist abgeschlossen (XV und 528 S.), und vom 2. Teil 'Ursprung und Anfänge der Südslawen' (d. i. die Geschichte ihrer Einwanderung auf dem Balkan) ist 1906 das erste Heft (280 S.) erschienen; Kap. 1 behandelt Land und Leute des vorslawischen Balkan; Kap. 2 die bisherige Darstellungen des Slawentums auf dem Balkan (autochthonische und Einwanderungstheorie); Kap. 3 erweist das Vordringen einzelner Slawen an die Donau und Sau schon in früher Zeit, was teilweise angefochten werden kann; Kap. 4 behandelt die Einfälle und Niederlassungen im 5. bis 7. Jahrhundert, Kap. 5 die Heimat und Herkunft der Serbochorwaten. Die stupende Gelehrsamkeit, das kritisch nüchterne Verfahren, die Vorurteilslosigkeit des Verfassers kann nicht genug gerühmt werden; nun endlich wird Safaříks Darstellung, auf die wegen Mangels eines zusammenhängenden Werkes immer zurückgegriffen werden musste, völlig überholt; dass dem Archäologen vom Fach die archäologischen Ausführungen bestens gelingen, ist selbstverständlich; seine kühle Zurückhaltung gegen alle archäologischen Romane und sein begründetes Misstrauen gegen alle voreilige Konstruktionen, mit denen man uns regaliert, sei besonders betont; für den Balkan steht das archäologische Kapitel noch aus.

Da wir schon bei alter Geschichte sind, sei gegen unseren Grundsatz das deutsche Werk des böhmischen Historikers Jos. Pekař, Die Wenzels- und Ludmila-Legenden und die Echtheit Christians (Prag 1906. 443 S.), hier erwähnt. Auf Grund des Chronisten Christian, der kein Pseudochristian des 14. Jahrhunderts ist, sondern im 10. Jahrhundert, also lange vor Cosmas schrieb, hatte ich den Bericht über die Libussa des Cosmas, den Bruderstreit usw. als eine Erfindung des Cosmas, nicht als echte böhmische Volkssage, hingestellt; Pekař hatte zuerst Echtheit und Alter des Christian in einer Reihe böhmischer Publikationen erwiesen. Er fand Gegner, die ihn namentlich deutsch bekämpften, Bretholz, Bachmann u. a.; um nun selbst vor dem deutschen historischen Publikum zu Worte zu kommen, hat er die äusserst umfassende, sorgfältige kritische Untersuchung (mit mehreren alten Texten) veröffentlicht, gegen die die ganz unbegründeten Einwände seiner Gegner wohl nicht länger aufkommen werden. Die Echtheit Christians erweist die Unechtheit der Libussasagen, zu deren Retter sich Schreuer vergebens aufgeworfen hat. Ich behauptete, dass Libussa ein Mannsname war, und fand jetzt wirklich einen böhmischen Kleriker dieses Namens im 14. Jahrhundert. — Aus dem ersten Heft der böhmischen historischen Zeitschrift (13, 1. Prag 1907), die die Professoren Goll und Pekař herausgeben, sei die Abhandlung von Zd. Nejedlý, dem trefflichen Kenner der tonischen Künste, über 'Die Reform des Kirchenliedes durch Hus' hervorgehoben; in seiner Geschichte des böhmischen Kirchenliedes bis Hus (I) hatte er die Resultate ausführlich bewiesen, die er hier kurz zusammenfasst, um daran die Fortsetzung zu knüpfen. Ihm verdanken wir die völlige Aufklärung eines Feldes, auf dem ganz unbegründete Tradition den Sachverhalt völlig entstellte: es gab kein Kirchenlied vor Hus, eine nationale

Hymne bloss seit dem 12. Jahrhundert, zu der im 13. und 14. Jahrhundert je ein Lied hinzukam, ausserdem im 14. Jahrhundert von den Passionsspielen noch eins, und in Deutschland war es nicht anders; die Prager Deutschen z. B. hatten kein deutsches Kirchenlied; die überlieferten religiösen Lieder waren nicht für Volk und Kirche, sondern für die Erbauung des einzelnen bestimmt. Eine Änderung brachten die Hussiten und böhmische Brüder, deren Einfluss sich auch das deutsche protestantische Kirchenlied nicht entzogen hat; doch darüber handelt Nejedlý erst in der Fortsetzung. Fr. Mareš schildert das Auftauchen der Wiedertäufer in Böhmen und Mähren, wie sie aus Böhmen vertrieben in Mähren sich festsetzten und erst vor der Reaktion nach der Schlacht am weissen Berge nach Ungarn und der Slowakei auswichen, wo sie die reiche, eigenartige 'Habaner Majolika' geschaffen haben, mit der sie die Länder der Wenzelskrone und Ungarns überschwemmten; doch erfahren diese Ausführungen eine Korrektur durch den Aufsatz von P. Socháň im böhmischen Ethnographischen Anzeiger 1, 135—143, der nachweist, dass die Habaner (d. i. Hafner! deutsch) Wiedertäufer die Kunst der Majolika nicht mit sich aus der Schweiz oder den Niederlanden mitgebracht, sondern sie erst in der Slowakei von den böhmischen Exulanten, von den Brüdergemeinden, erlernt und nur weiterverbreitet haben; der treffliche Ton und die Befähigung der Slowaken für Ornamentierungen haben diesen Erzeugnissen den Weg gebahnt. — Einmal auf dem Gebiete der Technik angelangt, nennen wir einschlägige Arbeiten eines gelernten Bierbrauers, Otakar Zachar, dem wir neben zahlreichen Beiträgen in der Zeitschrift für chemisches Gewerbe, neben einer populären Skizze über 'Handwerker und Zünfte' in Kladno in alter Zeit (bei Kladno liegt seine Brauerei), 1906, Studien und Publikationen über böhmische Alchemie und Alchemiker verdanken; dem Abdruck altböhmischer, alchemistischer Traktate ('Der gerechte Weg in der Alchemie', 'Des Raimund Lullus Praktik des Testamentes', Prag 1904) und der Studie (im Anzeiger der böhm. Gesellschaft der Wiss. 1902) über den jüngeren Bavor Rodovský von Hustiřan folgt jetzt 'Laurentius Ventura de ratione conficiendi lapidis philosophici 1571' in der böhmischen Übersetzung des Rodovský vom Jahre 1585, nach einer Leidener Handschrift (Kladno 1907. XV, 210 S.). Die Ausgaben von Zachar zeichnen sich dadurch aus, dass in umfassenden Einleitungen der Leser in die auf den ersten Blick so befremdende Gedankenwelt dieser das Lebenselixier und den Stein der Weisen unermüdlich suchenden, darbenden, keuschen, ernsten Männer eingeführt wird, die sich für das Misslingen ihrer Experimente in einer Phantasiewelt ihrer eigenen Erfindung schadlos hielten. Zachar beabsichtigt die ganze einschlägige altböhmische Literatur in ihrem Reichtum (Rudolf II. in Prag!) uns nach und nach vorzuführen, d. i. ein aufgegebenes Geschichtsfeld neu zu eröffnen.

Der 'Český Lid' unter der kundigen, umsichtigen Redaktion von Prof. C. Zíbrt hat seinen 15. Jahrgang beschlossen und den 16. im trefflichen Gedeihen eröffnet. Nochmals sei der populäre Charakter dieser Zeitschrift betont, die das Interesse der Menge für das heimische Altertum und Volkstum beleben und erhalten soll. Diesem Ziele dient in erster Reihe der reiche bildnerische Schmuck; Illustration ist erfolgreicher, wirkt lebhafter als blosser Text, und in richtiger Erkenntnis davon wendet sich der Lid gerade mit seinen Bildern an die Menge. Bauten und Trachten nach alten Holzschnitten oder modernen Aufnahmen sind in erstaunlicher Fülle über jedes Heft ausgestreut; die Mannigfaltigkeit, Abwechslung des Inhaltes wird durch die Kürze der Texte, die sich daher oft über viele Hefte hinziehen müssen, erzielt. Aus dem Inhalte sei zuerst ein alter Text hervorgehoben; die verloren geglaubte Handschrift des Jos. Gallaš über die Eigenart der

mährischen Wallachen (d. i. Hirten) im Prerauer Lande ist in den reichen Sammlungen des Lemberger Kanonikus, A. Petruszewicz, gefunden und wird hier abgedruckt. Die 'arkadische Natur' dieses Hirtenvolkes (wir sind ja im sentimentalen 18. Jahrhundert), sein Leben, Lieder, Sprache, Glaube usw. wird von einem trefflichen Kenner, allerdings in idyllischem Schimmer, beleuchtet, mit eigenen Zeichnungen der alten Trachten. Hierzu passen Beiträge aus der Korrespondenz der trefflichen Erzählerin aus dem Leben und den Überlieferungen des böhmischen Volkes, der Frau Božena Němcová. Alte Texte druckte Zíbrt selbst in Fülle: das Fragment einer böhmischen Überarbeitung des Dedekindschen 'Grobianus' aus dem Buche des Tešak Mošovský von 1601 (in seinem 'Frantrecht' hatte er das 'Grobiansrecht' nach einem Druck vom Ende des 17. Jahrhunderts veröffentlicht); die ergötzlichen Etymologien böhmischer Worte des Benešovský von 1587; das Interessanteste ist der vollständige Abdruck einer ausführlichen handschriftlichen Reimerei aus dem Ende des 17. Jahrhunderts. Nach dem Satze „Je länger, desto schlimmer wird es" bespricht der Anonymus satirisch strafend alle Verhältnisse, namentlich bei den Handwerkern; er lässt deren Vertreter ihre Klagen über die schlechten Zeiten und grossen Lasten anstimmen, worauf ein 'Einfältiger' in begründete Vorwürfe über die Handwerker selbst, über ihre Unredlichkeit, Faulheit usw. ausbricht, um von einem 'Wortkargen' zurückgewiesen zu werden. So entrollt sich ein recht buntes Bild des Treibens in den Zünften und auf den Märkten; aus der Zeit des tiefen Verfalles der böhmischen Literatur ist dies eines der lebhaftesten und interessantesten ihrer Erzeugnisse. Neben diesen grösseren Aufsätzen eine Fülle kleinerer Beiträge aus dem Volksmunde, Lieder (mit Melodien) und Tänze, Sagen und Märchen; die vollständige Nomenklatur z. B. der böhmischen Mühle, der Vogelwelt (mit den einschlägigen Sagen und Scherzen, Deutungen der Rufe), botanische; Beiträge zur Volksornamentik in Web- und anderen Mustern; die Volksküche (als Gegenstück dazu Zeichnungen der alten Küche nach den Titelblättern der Kochbücher des 16. Jahrhunderts); urkundliche Beiträge, Korrespondenzen aus alter Zeit (17. Jahrhundert) und eine Fülle kleiner Mitteilungen, wie bibliographischer Berichte. Unter den Illustrationen sei besonders hervorgehoben der „Block volkstümlicher Lieder und Sprüche", mit Zeichnungen von Aleš, die, wie nicht leicht andere, echtböhmischen Volksgeist, Originalität atmen. Dem Andenken von Fr. Bartoš sind tief empfundene Zeilen gewidmet.

Aber der Lid, der sich durch alle Anfechtungen seiner Neider und gegen die Gleichgültigkeit weiter Kreise unverdrossen seinen Weg bahnt, ist nur eine der Publikationen seines unermüdlichen Redakteurs. Auch die böhmische Musealzeitschrift (Časopis Musea usw.) wird von ihm allein herausgegeben; es wurde 1906 ihr 80. Band abgeschlossen, der 81. 1907 begonnen. Aus dem reichen Inhalte von Abhandlungen und Besprechungen sei genannt die Anzeige eines kleinrussischen Lucidarius aus dem 17. Jahrhundert, der einem böhmischen, aber bisher unbekannten Text entstammt. Simak verzeichnet alle Böhmen, die auf deutschen Universitäten vom 14. bis 18. Jahrhundert studierten. Zíbrt und Flajšhans geben allerlei Bohemica, der letztere mittelalterliches, zumal aus dem reichen Nachlass von Hus heraus; auf theologische Streitschriften und Streiter des 15. Jahrhunderts beziehen sich Beiträge von Svoboda, Skalský u. a.; Havlík untersucht die Frage von Zeit und Verfasser der „Grazer Handschrift" aus der Mitte des 14. Jahrhunderts mit vorwiegend religiösen Dichtungen. Prášek beschreibt Brandeis a. d. Elbe, ein Lieblingsschloss Rudolphs II. Wichtige Beiträge zur Kulturgeschichte des Landes, z. B. über die auch germanisatorische Tätigkeit des Bischofs Hay; zur Verfassungsgeschichte, vom Steuerwesen unter den Jagellonen

angefangen bis zu staatsrechtlichen Fragen von 1898; zur konfessionellen Geschichte des Landes von den Hussiten bis zur Propaganda des Rungeschen Deutschkatholizismus, seien nur im Vorübergehen erwähnt. Aus dem ersten Hefte des neuen Jahrganges (1907) mache ich aufmerksam auf die Abhandlung von Dr. Kapras über die Landbücher von Oppeln-Ratibor. Auffällig ist, dass Oberschlesien (Oppeln-Ratibor) mit seiner ausschliesslich polnischen Bevölkerung, in der erst nach dem 13. Jahrhundert ein geringer deutscher Einschlag auftrat (ganz anders als in Mittel- und Niederschlesien), seit dem Ende des 15. Jahrhunderts böhmisches Recht und Amts- (Gerichts-) sprache so vollkommen aufnahm, dass die Landesordnung von 1562 jegliche andere Sprache vor Gericht verpönte; deutsche oder lateinische Urkunden durften an Gerichtsstelle nur mit beglaubigter böhmischer Übersetzung eingereicht werden; einzelne schlesische (oppelnsche) Fürsten konnten gar nicht deutsch, sondern sprachen z. B. in Neisse 1497 nur böhmisch untereinander. Über diese Rezeption des Böhmischen, ihre Gründe und Dauer (von 1740 stammt das letzte böhmische Rubrum), gibt die Abhandlung treffliche Auskunft. J. Volf handelt über den Anteil der böhmischen Herrscher an den deutschen Reichsheerfahrten (bis zum Interregnum im 13. Jahrhundert): wie weit ging diese Verpflichtung, wie wurde sie faktisch geübt? Zíbrt gibt die vollständige Inhaltsübersicht der Bohemica des Jan Jeník, d. i. der grossen Sammlung von Abschriften und Kuriosa jeglicher Art, die sich der Genannte zu Anfang des 19. Jahrhunderts angelegt hatte und die manches Unikum vor dem Untergang bewahrt hat; das in den Besitz des böhmischen Nationalmuseums gelangte Exemplar ist die Grundlage anderer Abschriften und Redaktionen dieser Bohemica und daher besonders wichtig. Anderes (die Korrespondenz des 'Sehers' Drabík von 1627 bis 1671 usw.) übergehen wir, ebenso den reichhaltigen kritischen Anzeiger. — Auch bezüglich der Fortsetzung der 'Böhmischen historischen Bibliographie', eines geradezu monumentalen Werkes von Č. Zíbrt, dessen wir schon öfters gedachten, begnügen wir uns mit der blossen Hervorhebung des Faktums des Neuerscheinens zweier weiterer Hefte.

Berlin. A. Brückner.

---

2. Südslawisch und Russisch.

Von der unter der Redaktion des Prof. K. Štrekelj von dem Verein 'Slovenska Matica' in Laibach herausgegebene Sammlung slowenischer Volkslieder wurden seit unserem letzten Berichte (oben 16, 209) zwei neue Hefte herausgegeben, das zweite und dritte des dritten Bandes (S. 213—648). Sie enthalten 1. Reigen- und Tanzlieder (S. 213—231) mit einer Beschreibung der einzelnen Reigen und Tänze; 2. Hochzeitslieder (232—332), zusammengestellt nach dem Fortgange der Gebräuche, zugleich mit einer Beschreibung derselben; 3. Trinklieder (333—525): a) Lieder zum Lobe der Rebe und des Weines (334—365), b) Lieder in lustiger Gesellschaft, zum Lob und Dank dem Gastgeber (366—376), c) Trinksprüche (367—432), d) Trinklieder religiösen Charakters (433—476), e) Der Trinker als Prahler, lustiger Bruder, armer Teufel (477—500), f) verschiedene Trinklieder (500—525); 4. Totenlieder (526—646): a) Lieder, die bei der Leichenwache gesungen werden, b) Totenklagen (610—612), die sich nur bei den Weisskrainern erhalten haben, c) versifizierte Nekrologe, die grösstenteils von Küstern oder Mesnern verfasst wurden zu Ehren verunglückter Jünglinge oder Mädchen, u. a.; hie und da wurde so ein Lied sehr beliebt und in den mannig-

faltigsten Variationen aufgezeichnet, so Nr. 6353—6367 und 6368—6400. Im Anhang dazu wurden noch einige solche Lieder, ohne Zweifel Kunstpoesie, mitgeteilt aus verschiedenen älteren Sammlungen aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Vielfach sind in den Anmerkungen auch Melodien abgedruckt. Die beiden Hefte zeichnen sich durch dieselbe Sorgfalt aus, die wir schon in unseren früheren Berichten rühmend hervorhoben. — Das österreichische Ministerium für Kultus und Unterricht hat in der neuen Zeit eine Gesamtpublikation des Liederschatzes aller österreichischen Völker in Aussicht genommen und zu diesem Zwecke besondere Kommissionen bei den einzelnen österreichischen Völkern gebildet. Diese Kommissionen sind mit öffentlichen Aufrufen hervorgetreten, die slowenische, in der wohl Prof. Štrekelj die leitende Rolle haben wird, mit einer recht eingehenden „Anleitung und Fragebogen zum Sammeln und Verzeichnen der Lieder, Musik, Tänze des Volkes, wie auch der Gebräuche, die sich darauf beziehen“ (Laibach 1906. 36 S., mit einem Fragebogen). Trotz des grossen Materials, welches in Štrekeljs Publikation vorliegt, ist die slowenische Sektion der Meinung, dass bisher kaum die Hälfte des slowenischen Liederschatzes aufgezeichnet ist, von den Melodien kaum der achte Teil. In der Anleitung (S. 3—28) wird mit Recht darauf hingewiesen, das Text und Melodie der Lieder mit der grösstmöglichen Genauigkeit aufgezeichnet und jede Änderung absolut vermieden werden muss. Besonders sollen die Sammler beim Niederschreiben der Texte alle phonetischen Eigentümlichkeiten auf das genaueste wiederzugeben suchen, und zur Wiedergabe der mannigfachen Laute und Lautnuancen wird eine grosse Reihe verschiedener Schriftzeichen vorgeschlagen; sogar die Satzphonetik soll peinlichst aufgezeichnet werden. Ich fürchte, dass hier etwas zuviel gefordert wird, und dass kaum jemand diesen Anforderungen wird genügen können, der nicht eine besondere linguistische Vorbildung genossen hat. Für die Bestimmung des Ursprungs eines Liedes, wie auch der Wege seiner Verbreitung hat gewiss die Beibehaltung der dialektischen Eigentümlichkeiten eine entscheidende Bedeutung, aber in der Aufzeichnung aller phonetischen Feinheiten wird wohl etwas eingehalten werden müssen. Es soll ja nicht Material für phonetische Studien gesammelt werden. Bis in das kleinste Detail gehen die Fragen (S. 21—33); sie betreffen 1. die Beliebtheit und Art der Verbreitung der Lieder, Musik, Tänze, ihre Träger, Pfleger und Verbreiter. (Wird etwa Zauber angewendet zur Erlangung oder Verrichtung des Gesanges, der Musik, des Tanzes?) 2. den Gesang (Singen Männer und Frauen dieselben Lieder oder verschiedene? Singen mehr verheiratete oder ledige Personen und welchen Geschlechtes? Gibt es Lieder, die bloss Kinder singen, verschiedene für Knaben, für Mädchen, für Burschen, verheiratete Männer? Singt das Volk Lieder in einem anderen Dialekt, als es spricht? Singt es fremdsprachliche Lieder oder makkaronische Lieder u. a. m.). 3. Musik, Musikinstrumente. 4. Tanz, dessen Verhältnis zu Gesang und Musik, Namen und Beschreibung der einzelnen Tänze u. ä.

Einen sehr wertvollen Beitrag zur slowenischen Volkskunde lieferte der Pfarrer Ivan Šašelj mit seinem Buche ‘Perlenschnüre aus dem weisskrainerischen Volksschatze’ (Rudolfswert. 7, 333 S.). Es enthält Sprichwörter und Redensarten (S. 3—16), eine ziemlich stattliche Sammlung von Liedern mannigfachen Inhalts (S. 21—179), Aberglauben, Prognostica, Wetterregeln, Gebräuche (183—209), Mythologisches (213—220), Erzählungen und Märchen (223—237) und schliesslich ein Wörterbuch. In der Liedersammlung wird vielfach auf Varianten in Štrekeljs grosser Sammlung hingewiesen, doch wäre es gewiss von Vorteil gewesen, wenn der Herausgeber noch andere Sammlungen herangezogen hätte, besonders die von

der Matica Hrvatska herausgegebenen 'kroatischen Volkslieder' (Bd. 1. 1896); dort finden wir gerade z. B. Varianten zum Liede von Sct. Peter und seiner Mutter Nr. 21–22, S. 506ff., die Schwester des hl. Laurenz Nr. 9 S. 21: 'Der reiche Gavan' Nr. 31 S. 64, 517ff.; das S. 88 abgedruckte Liedchen Nr. 30 gehört wohl in den Kreis des bei Kroaten und Serben stark verbreiteten Liedes: 'Die Heiligen verteilen die Gaben', vgl. dort Nr. 5 S. 9. 447ff. Diese Lieder erzählenden Inhaltes sind gewiss vielfach serbokroatischen Ursprunges, wie wir aus dem zehnsilbigen Verse und einigen sprachlichen Eigentümlichkeiten schliessen dürfen. In der Abteilung 'Mythologisches' finden wir eine Sage vom wilden Mann (S. 213), der gefangen wurde dadurch, dass aus der Quelle, aus welcher er trank, das Wasser abgeleitet und Wein hineingegossen wurde; dann von böswilligen Geistern (Windgeistern?) namens Vidóvin, Vidóvina (S. 215f.), Vilen (S. 216f). Erzählungen Nr. 2 Stiefmutter und Stieftochter, zu Köhler 1, 371 Nr. 2; Nr. 4 S. 224 Kraljevič Marko führte Krieg mit Christus; Nr. 7 S. 226 Vom reuigen Räuber; Nr. 8 S. 230f. zu Krauss, Südslaw. M. 1, Nr. 97. Köhler 2, 610; Nr. 9 S. 234 Das Märchen vom goldenen Vogel, verbunden mit dem Märchen von der Schwanenjungfrau. Als der Held der entschwundenen Pfauenprinzessin naht, versenkt ihn die Königin, die ihn zu ihrem Schwiegersohn haben will, in tiefen Schlaf, und so muss der Prinz weiter suchen, wie bei Grimm, KHM. 93. Er findet endlich in einer Burg einen gefangenen Drachen, stillt seinen Durst und befreit ihn (wie bei Krauss 1, Nr. 76. 79. 81. 88), bekommt endlich die Schöne mit Hilfe des Pferdes, das er sich erwählt hatte, als er drei Tage Stute und Füllen der Hexe mit Hilfe der Fische, Füchse und Mäuse gehütet hatte. — Unter den Gebräuchen und Aberglauben finden wir ein Verzeichnis der glücklichen und unglücklichen Tage (S. 204), Totengebräuche (205), die bei den Serbokroaten und Bulgaren noch häufige Haargodschaft (209) u. a. — Im Zbornik der Agramer Akademie 10, 324 ist ein beim Bestellen des Weingartens gesungenes Lied aus der südlichen Steiermark abgedruckt.

Dieser die Erforschung des serbischen und kroatischen Volkslebens pflegende Agramer 'Zbornik' bringt ferner zwei Aufsätze von Frau Jelica Belović; in dem ersten „Über die Entwicklung unserer volkstümlichen Ornamentik in der Textilkunst“ (10, 161—180) versucht die Verf. nach einer kurzen polemischen Bemerkung gegen Fr. S. Krauss die aus der mythologischen Zeit stammenden Motive der Ornamentik nachzuweisen und zeigt, wie gewisse Ornamente bestimmte Anwendung im Aberglauben haben, vor bösen Geistern schützen sollen u. ä. Trotzdem sie von Ornamenten spricht, die ihre Wiege in Ägypten haben, dann nach Byzanz und zu den Slawen übertragen wurden, will sie doch den Anfang der serbokroatischen Ornamente in den Resten „der einst grossen slawischen Kultur“ erblicken, und deren weitere Entwicklung in der Berührung der Slawen mit verschiedenen Völkern. Weiter analysiert sie die Einflüsse des byzantinischen Christentums und der türkischen Zeit und streift nebenher den italienischen Einfluss in Dalmatien, ohne die Frage aufzuwerfen, ob er weiter nach Osten reichte. In dem zweiten Aufsatz „Die Stickkunst bei den Kroaten und Serben“ (11, 1—51) beschreibt die Verf. eingehend die Technik derselben und unterscheidet 1. die Stickerei, in der die Fäden gezählt werden ('vez brojem', die Stickerei durch Zählen) und 2. die Stickerei, bei der das Ornament vorher aufgezeichnet wird ('vez po pismu'), sowie einige Abarten, die Kreuzstichstickerei u. a., und die mannigfaltigsten Muster. Bei einzelnen versucht sie nachzuweisen, dass sie slawisch, nicht von den Türken übernommen sind, so bei dem sog. türkischen Dreieckstich (S. 7), den Spitzenarbeiten (S. 18) und Perlenstickereien (S. 35). Einzelne Ornamente und Farben haben symbolische Bedeutung im Volks-

brauch und Aberglauben (S. 28. 39f.). — Abgeschlossen ist nun die ausführliche Abhandlung über das Volksleben und Gebräuche in der Landschaft Poljica in Dalmatien von Frano Ivanišević (10, 180—307; vgl. oben Bd. 16, 211). Es werden da besonders die poetischen Traditionen des Volkes mitgeteilt, neben einigen Liedern besonders Märchen, Erzählungen, Schwänke u. a., dazu kurze Bemerkungen über das Benehmen der Zuhörerschaft. S. 118ff. zu Grimm Nr. 107: Der arme Bruder heilt Blinde mit den Lorbeerblättern, besonders eine blinde Königstochter. S. 191f. Die einleitenden Motive des Meisterdiebes. Schuh geworfen u. a. S. 192f. Das dumme Weib, ähnlich wie bei Zingerle, KHM. 1, 75; der Mann geht in die Welt, noch dümmere Leute suchen. S. 193 Des Räubers Beichte, zu den Sagen vom reuigen Räuber; der verkohlte Weidenstock grünt, als der Räuber ein Weib getötet hatte, welches gerade den hundertsten jungen Bräutigam umbringen wollte, ähnlich wie z. B. in den Serbischen Märchen von Kosta Ristić und L. Lončarski S. 8 Nr. 2. — S. 194 'Sie gingen das Unglück suchen', d. i. Polyphem. — S. 194f. 'Drei Diebe' tauschen und hintergehen sich gegenseitig; vgl. Köhler 2, 593 und Roman. Meistererzähler 2, 61f. — S. 195f. Der Teufel versucht umsonst unter musterhaften Eheleuten Hass zu säen, ein Weib erreichts in einem Tage, vgl. Schumann, Nachtbüchlein S. 326. 415. Jak. Ulrich, Die 100 alten Erzählungen S. XXXIII Nr. 42. — S. 197 Drei Prinzessinnen in einem verwünschten Schlosse, befreit von drei Brüdern, da wenigstens der jüngste es dort 3 Jahre 3 Monate aushält, weiter ähnlich wie bei Grimm Nr. 93. — S. 199 Dienstvertrag: Wer zornig wird, Herr oder Knecht, dem wird die Haut vom Rücken abgezogen. — S. 200 'Zigeuner und Türke', d. i. Unibos. — S. 202 'Lügenmärchen'. Drei Brüder finden Feuer bei einem Bären, gefangen, freigelassen, wenn sie eine Lüge erzählen können; ähnlich wie bei Valjavec Nr. 59, Strohal 2, 100. — S. 204f. Zu den Zahlenliedern oben 11, 400. — S. 206 Die Brombeere vom trunkenen Noah gesegnet. Seit wann die Steine nicht mehr wachsen. Warum darf der Rabe in den trockenen drei Sommermonaten kein Wasser trinken? Ähnlich wie der Geier im Sbornik mater. kavkaz 18, Abt. 3, S. 238 u. a. — S. 206 Geschnitten! Geschoren! — S. 207 Fuchs und Wolf, zu Grimm Nr. 74. — S. 207 Fuchs und Rabe, ähnlich Fuchs und Storch. — Schwänke S. 208 z. B. wie Pauli, Schimpf und Ernst. Nr. 324 Spott über Nachbarn. S. 213 z. B. S. 218 Leute von Brazzo kauften in Venedig Verstand, d. i. eine Maus in einem Gefässe; zu Hause öffneten sie es am Ufer, die Maus sprang ins Meer einer Insel zu; nun wollten sie diese mit Stricken packen und zu Brazzo heranziehen; vgl. oben 1, 344. Archiv f. slav. Phil. 8, 274. Strohal, Hrvat. nar. pripov. 3, 280. — Rätsel S. 219f. — Glaube. Über die Entstehung der Welt S. 222f. Am Anfang, als Gott die Welt erschuf, waren in der Sonne zehn Strahlen, neun trank der Drache aus, den zehnten rettete die Schwalbe mit ihren Flügeln; daher ist es eine Sünde die Schwalbe zu töten. Sonnenfinsternis (Antichrist), Gewitter. Einst waren 'Giganten' auf der Welt. Sonne, Mond, die Sterne haben grosse Kraft. Prognostika. Schlangensagen. Der Diener versteht die Sprache aller Pflanzen und Tiere, als er bloss den Saft des Schlangenbratens gekostet hat (S. 225). Vierblätteriger Klee (226). Die Zigeuner zu ewiger Wanderschaft verdammt, weil sie die Nägel für Jesu geschmiedet haben (227). Zauber und Zauberinnen, die jedes verheimlichte, gestohlene Gut entdecken können u. a. Schlangenbändiger (228). Zaubermittel gegen Meeresstürme, Gewitter und Hagelschlag, welche der böse Geist hervorruft (229). Hexen und ihre Zusammenkünfte (231). Wie und wann eine Hexe zu erkennen ist (232). Vilenak, ein Jüngling der mit den Vilen (Feen) Umgang hat (239). Von Priestern, der Macht ihrer Gebete u. a. (240). Der Teufel aus Besessenen

vertrieben (242). Werwolf (246f.). Vom Fall der Engel, Teufel, böse Geister auf Erden und in der Luft (254). Vila = Fee (254). Morina = Alb (262). Macić (265), ähnlich dem Cikavac im Glasnik zem. mus. Bos.-Herceg. 12, 348, dem kleinrussischen hodovaneć oder chovaneć (Etnograf. Zbirnyk 15, 96f. Nr. 171—174. 184. Bd. 16, 375) und dem böhmischen hospodaříček, ein Hauskobold aus einem Ei von einer ganz schwarzen Henne unter dem linken Arm ausgebrütet. Jrudica (267), ein böser, weiblicher Geist, der in der Luft und in den Wolken herumschweift. Kuga (268), die Pest. Andere böse, riesenhafte Wesen sind der Drache, der einäugige, wilde Mann, Ovasar (268) ein anderes Scheusal, Smetińak, Mańimorgo (269), Wesen, die sich in die Gestalt eines Esels, Maulesels oder eines anderen Tieres verwandeln und die Menschen zum besten haben; Gespenster (271), das jüngste Gericht (278). Die Seelen der Verschiedenen vor Gottes Gericht. Erscheinungen von Seelen aus der Hölle oder dem Fegefeuer (279). — Wetterprophezeiungen (281). Wahrsagungen (284), nach Träumen (287). Zauber, Beschwörungen (287). Der böse Blick, Beschreien und Mittel dagegen; Mittel bei schwerer Geburt, Epilepsie (290) und andere Krankheiten, verschiedene Beschwörungsformeln. Aberglauben bei der Hochzeit, wenn die Frau keinen Knaben gebären will (294), wie die Hexen zu erkennen sind (294). Von den Heiligen und ihrer Macht, wie auch Heiligenlegenden (295). Jesus verwandelt den habsüchtigen Gastwirt auf ein Jahr in einem Esel (vgl. Krauss 2, Nr. 65); die Flöhe erschaffen wegen des faulen Weibes (296). Amulette (296). Vorstellungen des Volkes von der Welt, Sonne, Mond, den Sternen, Donner, Regen (297). Einteilung des Jahres (300). Geographische und historische Kenntnisse des Volkes (301), Ansichten des Volkes über Familie, Heimat, soziale und politische Verhältnisse (303). Sprichwörter (307). — Weiter wird das Leben der Bevölkerung der Gemeinde Smiljan und Umgebung in der Lika, Kroatien beschrieben (10, 308 bis 322) Haus und Hof, Tracht u. a., dann in zwei Dörfern des Bz. Ogulin, Sušńevo selo und Čakovac (11, 80—107): Leben in der Familie, Erziehung der Kinder, Geschlechtsleben der heranwachsenden Kinder (94), Leben und Beziehungen der reifenden männlichen und weiblichen Jugend, sehr eingehende Schilderungen. — Es folgt eine Beschreibung der Hochzeitsbräuche in Retkovci, einem Dorfe Slawoniens (11, 108—128), am Schluss einige Zaubermittel, um frühes oder zu oftes Gebären abzuwehren, dann die Beschreibung von Weihnachtsgebräuchen in Bosnien (11, 142) und auf der Insel Cherso (11, 149—155), endlich Brauch im gewöhnlichen Leben, besonders Rechtsgebräuche in Montenegro im Bz. Rijeka (11, 52—79), hierbei auch Aberglauben, Mittel gegen Beschwörungen, Bauopfer (56). „Der Wolf in der Volkstradition in Bukovica, Dalmatien" (11, 129—137): abergläubische Gebräuche, um den Wolf abzuhalten; Fabeln, wie der Wolf vom Fuchs überlistet wird, Wolf und Fuchs bei dem kranken Löwen; in Sprichwörtern. „Bienen in der Volksüberlieferung" (11, 145—148). Abderitengeschichten von Bewohnern des Dorfes Borovica in Bosnien (11, 138—141). Nr. 1 Die Stute, ein verwünschter Efendi, wie der verwunschene Esel bei Köhler 1, 507f. Nr. 2 Der Block, zu kurz abgehackt, wird ausgezogen, dass er länger wird. Nr. 4 Nebel für Baumwolle gehalten, wie Sbornik za. nav. muotvor. 14, Abt. 3, S. 116, und sonst ein Flachsfeld für das blaue Meer (Köhler 1, 112). — Die Kynokephalen (11, 157f.) sind einäugig und haben Ziegenfüsse, weiter ähnlich Grimm Nr. 15. Endlich finden wir kleinere Berichte über einige Gebräuche, Segnen des Feuers u. a., und über Mädchenraub in Val di Canali (Konavle) in Dalmatien (10, 323; 11, 158ff.).

Ausser diesem volkskundlichen Organe finden wir vereinzelt Beiträge in anderen Zeitschriften, so im 'Glasnik' des Landesmuseums in Bosnien und Herze-

gowina Bd. 18 (1906) eine Sammlung bosnischer und herzegowinischer Volkslieder und Melodien von L. Kuba (S. 183—208. 355—366. 499—508), bloss einen kleinen Teil einer über 1000 Nummern zählenden Sammlung. Vorausgeschickt ist eine Einleitung besonders über ihre musikalischen Eigentümlichkeiten, beigelegt sind zwei Druckbogen mit 120 Melodien. Derselbe Glasnik bringt im Bd. 17 eine ausführliche Beschreibung der in der oberen Herzegowina gebräuchlichen Volksspiele und Tänze von Toma A. Bratić und St. Delić (S. 53—172). St. Delić gibt weiter noch eine ausführliche, noch nicht abgeschlossene Beschreibung der Hochzeit im Bezirke Gacko (S. 509—540). Von der regelmässigen Hochzeit und ihren Gebräuchen wird der Mädchenraub unterschieden; wieder etwas anderes ist „das Stehlen des Mädchens", wenn nämlich das Mädchen mit der Entführung einverstanden ist, und das 'scheinbare Stehlen der Braut', wie es besonders bei armen Leuten geschieht, um die grossen Kosten einer ordentlichen Hochzeit zu vermeiden; endlich gibt es noch Fälle, wo das Mädchen selbst in das Haus des Bräutigams kommt. Diese Braut hat dann auch ihren besonderen Namen: samodošlica, d. h. die Selbstgekommene. Alle diese Fälle kommen bei Orthodoxen wie bei Mohammedanern vor. Sie sind durch eine Reihe von Erzählungen wirklicher Fälle illustriert. Ein kleiner Aufsatz des Dr. Alex. Mitrović über die Heirat im nördlichen Dalmatien (aus dem Belgrader 'Archiv' abgedruckt) hat mehr die sozialen Verhältnisse im Auge, die ein zeitgemässes, eheliches Bündniss unmöglich machen; vgl. Letopis mat. srpske Bd. 240, S. 107f. Toma A. Bratić beschrieb ausserdem im Glasnik 18, 229—243 die Volkstracht in der Herzegowina, und noch die Weberei in diesem Lande (391—399). Endlich lesen wir daselbst 18, 114f. eine eigene bosnische Version der bekannten Sage von Dido, nur dass sich hier der bosnische Held ausbedingt, dass all das Land ihm gehöre, welches er in einem Tage umreiten könne, und dass sein Pferd vor dem Ziel erschöpft niedersinkt. Die Zs. Bosanska Vila brachte neben verschiedenen Volkstraditionen, besonders epischen Liedern, eine Abhandlung über die Behaubung und Bedeckung des Kopfes der Braut im Volksbrauch und Zeremoniell von Svetozar Grubač (Nr. 13ff.). Weiter zeigt im Jahrbuche 'Hrvatsko Kolo' 2, 274 bis 280 St. Banović, dass Gundulić die Volkslieder gekannt und in seinem epischen Gedichte 'Osman' auch benutzt hat. Fr. Kuhač druckt daselbst einige kroatische Lieder mit Melodien ab (S. 375—384); die 'mythologischen' Erklärungen desselben von dem 'verdienten' Mythologen Dr. Gržetić hätte die Redaktion besser unterdrückt.

Von den in Serbien erschienenen Arbeiten sind in erster Reihe die von Andra Gavrilović gesammelten 'Zwanzig serbischen Volksmärchen' (Belgrad 1906. 104 S.) zu erwähnen, denen der Herausgeber sogar einen 'wissenschaftlichen Kommentar' beigegeben hat. Leider ist dieser wenig befriedigend ausgefallen; ohne ausreichende Kenntnis der bisher erschienenen serbischen und südslawischen Märchensammlungen konnte er weder die nötigen Hinweise auf andere südslawische Fassungen, noch auf die Varianten der anderen Balkanvölker geben, ebensowenig standen die Arbeiten der westeuropäischen Forscher dem durch seinen Beruf an eine Landstadt Serbiens gefesselten Herausgeber zu Gebote. Das dürfen wir ihm nicht sehr verargen, da auch ein in der serbischen Residenzstadt arbeitender Gelehrter auf diesem Felde mit schier unüberwindlichen Schwierigkeiten zu kämpfen hat. Hr. Gavrilović hat nur vereinzelte, ihm zugängliche Arbeiten ausgenutzt, d. h. aus ihnen die Parallelen ausgezogen, selbständig aber nur wenig gearbeitet, und wo dies geschah, mit geringem Erfolge. So kennt er, Nr. 6, eine Version der bekannten Sage von der Geburt Konstantins, des hl. Andreas, weder

die Untersuchungen Wesselofskys, Dragomanovs, noch R. Köhlers. Nr. 7 (Der Hirt heiratet die einzige Königstochter, nachdem die Krone sich dreimal auf seinen Kopf gesetzt), Nr. 11, Variante zu der von Köhler behandelten Legende vom verzückten Mönche (vgl. Zbornik za nar. život južnih Slavena 1, 2ff. 10, 1ff.); Nr. 18, vom zerbrochenen Milchtopf (vgl. Montanus, Schwankbücher ed. Bolte, S. 603 Nr. 53). Lobend ist hervorzuheben, dass der Herausgeber überall genau über die Quellen seiner Märchen berichtet. Nur die kleinere Hälfte hat er selbst gesammelt, die anderen hat er von verschiedenen Seiten bekommen. Leider ist nicht zu verkennen, dass der echte volkstümliche Ton mehr oder weniger verwischt ist. — Zwei Aufsätze des Dr. S. Trojanović haben weniger Interesse für die Volkskunde. In dem einen (Srpski kńiž. Glasnik 17, 104—111) bespricht er die in einem nun serbokroatischen und grösstenteils katholischen Städtchen Janjevo, südlich von Priština, am Amselfeld betriebene Hausindustrie. Aus einem eigenen Metallgemisch (auf 1 *kg* Kupfer 400 *g* Zink) werden Ringe, Ohrringe, Heftel, Hängelampe vor Heiligenbildern u. a. Ziergerät verfertigt auf eine recht primitive Weise. Die Bewohner treiben damit regen Handel weit und breit im ganzen Südosten Europas, in neuerer Zeit bis nach Russland. In dem zweiten Aufsatz, der in dem Sbornik zu Ehren des Prof. Lamanskij erschien (St. Petersburg 1906. 16 S.), werden die im Volksgedächtnis und in älteren Schriftdenkmälern erhaltenen Erinnerungen an den Bos primigenius (tur) und an Bos priscus (zubar) zusammengestellt und auch das im alten Ragusa gefeierte Maskenfest (turice) beschrieben, obwohl der Verfasser keineswegs einen Zusammenhang des Namens turice mit dem serbischen Namen des Auerochsen (tur) beweisen will. Auch die Bemerkungen über die Ethnographie der Slawen Makedoniens von Dr. J. Cvijić (Belgrad 1906. 69 S.), die auch in russischer, französischer (Annales de Géographie Bd. 15) und englischer Übersetzung (London, Horace Cox; s. Petermanns Mittlg. 52, Litber. 176) erschienen, haben mit der eigentlichen Volkskunde nichts zu schaffen. Doch wollen wir sie nicht unerwähnt lassen, da sie über die Masse der 'makedonischen' Literatur ausreichend und objektiv Aufschluss geben, wenn auch der gelehrte serbische Geograph sein patriotisches Gefühl in dieser brennenden Frage nicht ganz verleugnen kann. Das sehr ausführliche Buch von I. Ivanić „Makedonien und die Makedonier" (12, 312 S.), welches neben geographischem, statistischem Material auch ethnographisches bringt, gehört dagegen in die grosse Anzahl tendenziöser Werke, wie es ein serbischer Rezensent (Srpski kńiž Glasnik 16, 620ff. 699f.) eingehend darlegt (vgl. auch Cvijić S. 56 Anm.). — Zum Schluss sei noch erwähnt, dass kürzlich zwei Dozenten für Ethnographie an der Universität Belgrad ernannt wurden, Dr. Tih. R. Gjorgjević und Dr. Jovan Erdeljanović, von denen der erste wohl mehr die Volkskunde, der andere die Ethnologie pflegen wird. Die Antrittsvorlesung des ersteren 'Über Ethnologie' erschien im Srpski kńiž. Glasnik 17, 520—532, die des zweiten über 'Ethnologie, Ethnographie und verwandte Wisschenschaften' in der Zs. Delo, Oktober 1906 (SA. 13 S.). Nicht unerwähnt soll noch bleiben eine Studie des Tih. Gjorgjević über die Rumänen in Serbien im Srpski kńiž. Glasnik Bd. 16 (SA. 93 S.).

Der wichtigste Beitrag zur bulgarischen Volkskunde im verflossenen Jahre ist der Versuch des Dr. M. Arnandov, eine systematische Übersicht der bulgarischen Märchen, Erzählungen und Legenden zu geben, im Sbornik za narodni umotvorenija Bd. 21. Ein bleibendes Verdienst dieser ziemlich umfassenden Arbeit (110 S.) ist, das in verschiedenen periodischen Publikationen zerstreute Material in eine gewisse Ordnung gebracht zu haben. Wenn A. aber nach einer flüchtigen Übersicht der bisherigen Erklärungsversuche über Bedeutung, Entstehung

und Verbreitung der Märchen besonders G. v. Hahns Versuch einer Klassifizierung der Märchen kritisiert, so muss man leider auch seinem Versuche die Zustimmung versagen; auch ihm eignet höchstens der Wert einer praktischen Übersicht. Ohne auf die übliche Einteilung in Märchen, Novelle, Schwank usw. Rücksicht zu nehmen, teilt A. die bulgarischen Prosaüberlieferungen, nachdem er die eigentlichen Sagen ausgeschlossen, in vier grosse Gruppen: 1. Erzählungen von den Abenteuern des Helden oder der Heldin, 2. Legenden, 3. Tierfabeln, 4. Anekdoten. Diese Gruppen werden weiter in kleinere Gruppen eingeteilt. Den Begriff 'Legende' hat er viel zu weit gefasst. Er zählt in diese Gruppe alle Erzählungen überhaupt, deren Gegenstand die Glaubensansichten und Vorstellungen des Volkes sind, nicht bloss also biblisch-apokryphische, religiöse, ethische, sondern auch dämonologische und ätiologische. Danach werden die Legenden in vier Gruppen eingeteilt, die vierte ätiologische hat der Verfasser jedoch nachher aus seiner Übersicht ausgelassen. So finden wir unter den 'Legenden' z. B. die Erzählung vom 'Recht und Unrecht' (S. 32 Nr. 31), den ganzen Kreis vom Schicksal und dessen Unabänderlichkeit, z. B. vom König und dem neugeborenen Knaben auf S. 83 Nr. 32 (Köhler 2, 357. 679), Placidus-Eustachius unter Nr. 41. Dagegen ist die Geschichte vom Mann, Löwe (Schlange) und Fuchs, die doch auch eine ethische Idee zur Grundlage hat, in die Tierfabeln eingereiht; daselbst der gestiefelte Kater S. 103 Nr. 12 (hier übernimmt der Fuchs die Rolle des Katers). Den grössten Widerspruch erweckt die erste Hauptgruppe, die nach ganz äusserlichen Motiven in kleinere Abteilungen geteilt wird, erstens, je nach dem er oder sie die Hauptrolle spielt, und dann weiter, wie, auf welche Weise er in den glücklichen Hafen der Ehe gelangt: a) mit Hilfe der dankbaren Tiere, übernatürlicher Wesen oder der Wunderdinge, b) mit Hilfe angeborener oder später erworbener Eigenschaften, c) mit Hilfe der von übernatürlichen oder dankbaren Wesen erhaltenen Wunderdinge u. a. Jede dieser Gruppen zerfällt wieder in kleinere Unterabteilungen, so z. B. vom dankbaren Toten, von der verräterischen Mutter, von der Schwanenjungfrau u. a. In die Unterabteilung von der treulosen Mutter hat er auch den Stoff vom seltsamen Vogel, Vogel Goldschweif (Haltrich 1856 Nr. 6, Zingerle 2, 260, Grimm Nr. 60, 122 u. a. eingereiht), obwohl jenes Motiv nur einigen Versionen dieses Stoffes eigen ist. In der Abteilung b, die wieder in vier kleinere Unterabteilungen zerfällt, finden wir u. a. den Stoff vom Zauberer und seinem Lehrling, von der zum Reden gebrachten Prinzessin (Benfey, Pantschatantra 1, 489), von dem Fell der riesigen Laus (Gonzenbach Nr. 22), Varianten zur Reise der Söhne Giaffers S. 198, Meisterdieb u. a. Einige Stoffe aber, die der Verfasser nicht einreihen konnte, führt er unter 'Varia' an, so die drei Ratschläge, die Froschprinzessin. Kurz, ohne uns in eine weitere Kritik dieses Aufsatzes einzulassen, müssen wir sagen, dass er keine wissenschaftliche Einteilung der Märchen liefert und der Übersichtlichkeit ermangelt. Der Verf. hat bloss die bulgarischen Volkserzählungen gruppiert ohne Rücksicht auf die Versionen der nächsten benachbarten Völker, ohne Rücksicht auf die einzelnen Märchenstoffen gewidmeten Spezialstudien. Er fügte seinen Anmerkungen zu den Auszügen der einzelnen Märchen auch keine Hinweise auf die Fachliteratur hinzu, nicht einmal auf Köhlers Kleinere Schriften. — Ausser dieser Abhandlung sind nur einige kleinere Aufsätze zu erwähnen, der kompilatorische von A. P. Stoilov über die Verehrung des Feuers (Period. Spisanie 67, 68—85) und M. Pironkov 'Die Schwalbe in unseren Volkstraditionen' (Izvêstija des Seminars f. slav. Phil. an der Universität Sofia S. 251—262). — Neue Materialien wurden nur in sehr geringem Masse mitgeteilt; im Sbornik za nar. umotvor. Bd. 21 finden wir eine Sammlung von Volksliedern

aus der Gegend von Trn (S. 64), und eine Sammlung von Volksliedern samt Melodien aus der Gegend von Bolgrad in Bessarabien (S. 17), ausserdem noch in der Zs. 'Rodopski naprêdŭk' Bd. 4, besonders Lieder der mohammedanischen Bulgaren. Ebenda lesen wir noch eine Legende, wie Gott faule Leute in Esel verwandelte (S. 133), und Legenden von der Sintflut: die Schlange schickt den Käfer (sonst die Mücke) aus, zu ermitteln, wessen Fleisch (sonst Blut) das süsseste wäre; die Schwalbe beisst ihm die Zunge aus (vgl. Carnoy et Nicolaïdes, Tradit. de l'Asie Mineure p. 229. Revue des trad. pop. 1, 80f.). Die Katze fängt die Maus, als sie eben ein Loch in die Arche nagen will. — Die grösste Beachtung widmeten die Herausgeber des 'Sbornik za nar. umotvor.' der Volksmedizin. Einige Ärzte, Dr. S. Vatev, Dr. S. Petkov u. a. stellen S. 68 „Materialien zur Volksmedizin in Bulgarien“ zusammen, aus verschiedenen Gegenden des Landes, doch ohne festes Programm. Teilweise wurde auch anderer Aberglauben gesammelt, Vorstellungen von übernatürlichen Wesen mitgeteilt, ohne dass sie besonders Bezug auf die Gesundheitsverhältnisse hätten, so von den Schicksalsgöttinnen (S. 33), Feen 'Samodivi', Rusalien (S. 34), mitgeteilt auch die Sage, wie einem neugeborenen Knaben bestimmt wurde, dass er zu einer gewissen Zeit am Brunnen sterben werde, vgl. Arnandov S. 85 Nr. 37. — Hieran schliesst sich ein „Beitrag zur bulgarischen, botanischen Volksmedizin“ von A. Javašev im selben Sbornik 21, 62, d. i. eine botanisch angeordnete Übersicht der in der Volksmedizin gebrauchten Pflanzen und Kräuter. Ausserdem bringt derselbe Sbornik (S. 28) eine Beschreibung der Hochzeit in Rhodope von P. Apostolov. Über den Mädchenraub in den Rhodoper Hochzeitsgebräuchen schreibt St. N. Šiškov in Rodopski Naprêdŭk 4, 53 f., der ebenda auch Bemerkungen über den Totenkult bei den mohammedanischen Bulgaren in Rhodope (S. 6) und über einige Rechtsgebräuche (S. 156 f.) macht. Über Hausbau und Tracht im Dorfe Bracigovo schrieb M. Georgijev in den Izvêstija des Seminars f. slav. Phil. an der Universität Sofia (S. 117), und einige ethnographische Bemerkungen über die Bewohner der Landschaft Debra machte daselbst (S. 263) L. Dimitrov. Eine ethnographische Charakteristik der Bevölkerung der Gegend von Kratovo lieferte St. Simić (Srpski kńiž. Glasnik 17, 206).

Ehe wir zur Übersicht der letzten Arbeiten zur russischen Volkskunde schreiten, sei des grossen Verlustes gedacht, den unsere Wissenschaft, die vergleichende Literaturwissenschaft überhaupt, durch den Tod Alexander Wesselofskys am 23. Oktober 1906 erlitten hat. Die Grundlage zu der grossartigen Sprachkenntnis Wesselofskys wurde schon im Elternhause gelegt. Auf der Universität Moskau weckte Buslajev in ihm Interesse und Liebe zu Grimms Forschungsgebiet, und diesem blieb er bis zum Schluss der sechziger Jahre des 19. Jahrhunderts treu. Das äusserte er schon in einer Anzeige von Haupts Zeitschrift für deutsches Altertum (Lêtopisi russkoj literatury 1859), und auch später, so in seiner Anzeige italienischer Märchensammlungen im Žurnal min. nar. prosv. Bd. 140. Seine ersten grösseren Arbeiten, Früchte seiner italienischen Studien, waren der italienischen Renaissance gewidmet, besonders 'Il paradiso degli Alberti ritrovi e ragionamenti del 1389, romanzo di Giovanni da Prato' (1867—68), welche dann noch 1870 in russischer Sprache bearbeitet wurde (Villa Alberti Novyje materialy dlja charakteristiki literaturnago i obščestvennago pereloma v italjanskoj žizni 14—15 stol. Vgl. Liebrecht, Heidelb. Jahrb. f. Lit. 1870, 663). Nur die Untersuchung der in dem Roman enthaltenen neun Novellen betrifft die Stoffwissenschaft. Dem Studium der italienischen Renaissance blieb er bis in spätere Jahre treu. Besonders fesselte

ihn Boccaccio; 1891—92 erschien seine Übersetzung des 'Decamerone' und 1893—94 seine zweibändige Monographie 'Boccaccio, jego sreda i sverstniki'. Eine seiner letzten Arbeiten war 'Petrarca in der poetischen Beichte des Canzionere' gewidmet (1905 in der Moskauer Zs. Naučnoje Slovo). Weit mehr berührt die Stoffwissenschaft seine erste grössere Arbeit 'Novella della figlia del re di Dacia' (Pisa 1866. Vgl. Felix Liebrecht, Gött. Gel. Anz. 1867, 565). Hier war Wesselofsky noch im Banne der Grimmschen Schule, doch bald schlug er andere Bahnen ein. Dazu trieb ihn nicht so sehr der Einfluss von Benfeys Theorie, gegen die er bereits 1871 in einem Aufsatze 'Neue Beziehungen der Muromschen Legende von Peter und Fevronia und die Saga von Ragnari Lodhbrok' (Žurn. min. nar. prosv. Bd. 154) Stellung nahm, besonders gegen die angenommenen Wege der Märchenwanderung von Indien nach Europa, als vielmehr Dunlops bekanntes, von Liebrecht bearbeitetes Buch und Pypins 'Skizze einer Literaturgeschichte der alten russischen Sagen und Märchen' (1857). Dies bekennt Wesselofsky selbst in seiner Autobiographie (Pypin, Geschichte der russischen Ethnographie 2, 427). Seinen neuen Standpunkt vertrat Wesselofsky besonders in seinem Buche: 'Aus der Geschichte des literarischen Verkehrs des Ostens mit dem Westen, slawische Überlieferungen über Soloman und Centaurus und die westeuropäischen Legenden über Morolf und Merlin' (1872). Mit vollem Recht konnte V. Jagić (Archiv. f. slav. Phil. 1, 132) sagen: „Die umfassendste Belesenheit und seltene Kombinationsgabe zeichnen dieses Werk in einem solchen Grade aus, dass man es ohne Überschätzung zu den wichtigsten Monographien der europäischen Literaturen auf dem Gebiete der vergleichenden Literaturgeschichte zählen darf.“ Jagić machte wohl mit Recht Einwendungen gegen Wesselofskys allzu schroffe Beurteilung der süd- und ostslawischen Bearbeitung der Salomo-Sage und gegen die Unterschätzung ihrer Produktivität und Gestaltungskraft (ebd. 1, 111). Über die Grimmsche und die Benfeysche Theorie spricht sich W. klar in der Einleitung aus. Nach seiner Meinung schliessen sich diese zwei Richtungen durchaus nicht aus, sondern ergänzen sich; nur hat der Versuch einer mythologischen Erklärung erst dann anzufangen, wenn man mit der historischen Erforschung nicht mehr weiter kommt. Als eine allgemein anerkannte Wahrheit gilt ihm der Einfluss der orientalischen, besonders buddhistischen Vorstellungen auf die europäischen; aber er fordert vor allem, die Umstände, unter welchen jener Einfluss stattfand, wie auch die Wege der Wanderung genauer festzustellen. Die Übereinstimmung zweier Erzählungen aus dem Orient und dem Okzident ist an und für sich noch kein Beweis ihrer historischen Verbindung. Wesselofsky spricht bereits den Gedanken aus, dass die Übereinstimmung auch Folge einer gleichartigen psychischen Entwicklung sein kann. Er fordert daher eine genaue Analyse des Stoffes, die Bestimmung der Wege und Richtungen ihrer Verbreitung, ebenso der kulturellen Bedingungen, unter welchen er sich verbreitete, änderte, entwickelte oder verfiel. Von dem Studium der südostslawischen Traditionen erwartet er eine gründlichere Erklärung der Literatur Westeuropas. Eine grosse Rolle in den literarischen Beziehungen des Westens zum Osten spielte Byzanz und nach Wesselofsky besonders jene synkretistischen Sekten, die zu den christlichen Grundlagen die religiösen Vorstellungen Irans hinzumischten und den buddhistischen Legenden eine pseudochristliche Färbung gaben. Hauptsächlich wies er hierbei auf die Sekte der Bogomilen hin, denen man eine ganze Reihe apokrypher Legenden zuschrieb, allerdings, wie die philologische Kritik später nachwies, mit Unrecht. In der Einleitung berührt Wesselofsky noch eine Reihe allgemeiner Fragen über die westeuropäischen Literaturen im Mittelalter, die wir hier übergehen. Vom Herbste 1870

an war Wesselofsky an der Petersburger Universität tätig, zuerst als honorierter Dozent des neugegründeten Lehrstuhls für vergleichende Literaturgeschichte, seit 1872 als ausserordentlicher, seit 1879 als ordentlicher Professor. Seit 1876 gehörte er der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Petersburg an, zuerst als korrespondierendes Mitglied, von 1877 als Adjunkt, 1879 als ordentliches Mitglied. Im Herbst 1901 trat er endlich an die Spitze der Abteilung für russische Sprache und Literatur, an der er mit dem grössten Eifer arbeitete. Seine wissenschaftlichen Arbeiten erschienen grösstenteils in den Publikationen der Akademie, ausserdem besonders im Žurnal minist. nar. prosv., auch in der bekannten Revue 'Věstnik Evropy' u. a. Deutsche Auszüge aus seinen Arbeiten veröffentlichte er vielfach in der 'Russischen Revue' (seit 1873), im 'Archiv f. slav. Phil.' (seit 1876), seltener anderwärts. Seine wissenschaftliche Produktivität war grossartig, extensiv und intensiv. Grössere Untersuchungen und kleinere Aufsätze wechselten mit umfangreichen und gedankenreichen Rezensionen der wichtigsten westeuropäischen und russischen Werke auf dem Gebiete der vergleichenden Literaturwissenschaft, Stoffkunde und Volkskunde. Seine wichtigsten Arbeiten waren: 'Versuche über die Geschichte der Entwicklung der christlichen Legende' (Žurnal min. nar. prosv. Bd. 178. 183. 189. 191), 'Untersuchungen im Bereiche des russischen religiösen Epos' (Sbornik der Abteilung f. russ. Spr. u. Lit. Bd. 20. 21. 28. 32. 46. 53), 'Südrussische epische Lieder' (ebd. Bd. 22. 36), 'Bemerkungen zur Literatur und den Volkstraditionen' (ebd. Bd. 32), 'Kleinere Bemerkungen zu den epischen Liedern' (Žurnal min. nar. prosv. Bd. 242. 252. 263. 268. 269. 306) u. a. Besondere Aufmerksamkeit widmete er den Romanen, die teils durch byzantinische Vermittlung, teils aus den romanischen Literaturen zu den Südslaven und dann nach Russland kamen, wie die Geschichte von Troja, die Romane von Tristan, Bovo d. i. Bueves d'Hanstone, Attila. Von solchen literatur- und stoffwissenschaftlichen Arbeiten schritt W. zu rein theoretischen vor. Er beabsichtigte eine 'historische Poetik' zu schreiben, doch veröffentlichte er von 1894—1898 nur Proben davon (Žur. min. nar. prosv. Bd. 293. 302. 310. 312. 313). In SA. erschienen 1899 'Drei Kapitel aus der historischen Poetik': Zur Geschichte des Epithetons, epische Wiederholungen als ein chronologisches Moment, Der psychologische Parallelismus und seine Formen in den Reflexionen des poetischen Stiles, Der Synkretismus der ältesten Poesie und die Anfänge der Differenzierung der Gattungen der Poesie, Vom Sänger zum Poeten, Die Sprache der Poesie und die Sprache der Prosa. In den letzten Lebensjahren zog ihn die neuere russische Literatur an; neben kleineren akademischen Arbeiten über Puschkin beschäftigte er sich mit V. A. Žukovskij, dem eifrigen Vermittler westeuropäischer Poesie mit Russland; eine ausführliche Monographie über diese sympathische Gestalt (1904) und ein Aufsatz über Žukovskij und A. J. Turgenev in den literarischen Kreisen Dresdens 1826—27 beschlossen seine reiche literarische und wissenschaftliche Tätigkeit. Eine bibliographische Übersicht aller Arbeiten Wesselofskys und eine kleine biographische Skizze mit gutem Register veröffentlichte unlängst P. K. Simoni (St. Petersburg 1906. 20 + 55 S.). Die Petersburger Akademie der Wissenschaften beschloss gleich nach dem Tode des grossen Gelehrten, an eine Gesamtausgabe seiner Werke zu gehen; wir wünschen diesem Beschlusse baldigste Ausführung.

Unter den neuesten russischen volkskundlichen Werken ragt am meisten hervor E. V. Aničkovs Buch: 'Das Lied des Frühlingskultus im Westen und bei den Slawen', dessen erster Teil 'Vom Kultus zum Lied' oben 15, 220 besprochen wurde. Aus dem zweiten Teile 'Vom Lied zur Poesie' (Petersburg, Akademie 1905. 12 + 404 S.) berühren uns eigentlich nur Kapitel 1—3: Die Frühlingsspiele

und Unterhaltungen (S. 1—99), Die Liebesmotive in den Frühlingsliedern und Spielen (S. 100—209) und das Verhältnis des Frühlingskultus zur Ehe (S. 210 bis 304), wogegen das vierte Kapitel 'Die Entstehung der Poesie' (S. 305—380) das engere Gebiet der Volkskunde verlässt. Wie im ersten Teil vergleicht A. die Lyrik der alten Troubadours, Trouvères und Minnesänger mit den ost- und südosteuropäischen Volksliedern, z. B. Nitharts von Riuwental Lieder mit einem kleinrussischen (S. 39), und versucht danach ein Bild der Volkspoesie des frühen Mittelalters im romanischen und germanischen Westen zu entwerfen. In diesen Reigenliedern sind dargestellt die künftige Lage der Teilnehmerinnen an diesen Frühlingsreigen in der Familie, die Lieder des verheirateten Weibes (hierbei scheint das Motiv des Mädchenraubes in den Hochzeitsgebräuchen mitzuwirken, S. 59), der Kampf der Tanzfreude mit dessen Gegnern, der Streit der Mutter mit der Tochter, die in deutschen und russischen Reigenliedern auftretenden Gestalten des Mönches (Priesters) und der Nonne (S. 65) u. a. Dann geht der Verfasser zu den männlichen Spielen über (Kampfspiele S. 72), untersucht den mittelalterlichen Mairitt und dessen noch erhaltene Reste (Maigraf) und weist gegen Mannhardt nach, dass er ein reines Kriegerspiel ist, das in den Gebräuchen der mittelalterlichen feudalen Gesellschaft wurzelt, und für das mythologische Erklärungen nutzlos sind. Hieran schliessen sich das Papageischiessen, Wettlaufen u. a., hobby horse and Robin Hood in England (S. 93). Den Ursprung der Maigrafen sucht der Verfasser in Westeuropa und zwar im Kreise der Städte; der Osten kennt ihn garnicht. Die Untersuchung der Liebesmotive in den Frühlingsliedern und Spielen (S. 100) führt zu den Quellen des poetischen Schaffens. Diese erotischen Motive sucht A. im Kampfe der Tanzfreudigkeit mit ihren Widersachern und im Streite zwischen Mutter und Tochter. Der Zusammenhang Nitharts mit dem Langtanz des 17. Jahrhunderts besteht trotz Bielschowskys Einwendungen (S. 109). Das Motiv der 'mal mariée' erklärt A. gegen Jeanroy mit G. Paris vorzüglich, wenn nicht ausschliesslich als ein Tanzmotiv, wie schon das westeuropäische Mittelalter zeigt. Weiter untersucht er das von Novati herausgegebene italienische Lied des 15. Jahrhunderts, das provençalische 'A l'entrade del tens clar', endlich 'Les répliques de Marion', wo er gegen Nigra den tragischen Schluss für später hält (S. 139), und bespricht das Verhältnis der mittelalterlichen Frühlingslieder zur antiken Erotik (S. 146). Ist die Vorstellung der mittelalterlichen Kunstlyrik von dem Frühling als der Zeit der Liebe auch volkstümlich? Der Frühlingskultus der Venus im alten Rom war ursprünglich orientalisch und später nach Rom übertragen, und die Vorstellung vom Frühling als der Liebeszeit drang auf literarischem Wege zu den Troubadours. Nun wendet sich der Verfasser zu den Frühlingsfesten (S. 171) und untersucht den Brauch des Maiensteckens, gegen Mannhardt polemisierend (S. 182), der Mailehen und Mädchenversteigerung (S. 184), verschiedene erotische Spiele und Unterhaltungen (187), den slawischen Brauch, Kränzlein in den Fluss zu werfen und daraus den Zukünftigen zu erraten (195), die Gevatterschaft oder Bruderschaft, die im Frühjahr zwischen Jünglingen und Mädchen geschlossen wird. Es gibt eine Übersicht von der Jahreszeit der Eheschliessungen nach Westermarck (S. 206), ohne ein endgültiges Urteil über den erotischen Charakter der Frühlingsgebräuche zu fällen (209). Im dritten Kapitel wendet er sich zur Beziehung der Frühlingskulte zur Ehe. Er zeigt, wie sich religiöse und wirtschaftliche Ansichten gegenseitig durchdringen, besonders in Beziehung auf die Eheschliessung und das eheliche Leben. Das weissrussische Spiel Tereškas Heirat, das in der Zeit nach Weihnachten bis zur Fastenzeit aufgeführt wird, vergleicht er mit den Saturnalien der oberindischen Stämme (216). Im Mai und im Frühjahr

werden keine Hochzeiten abgehalten, weil die Vorräte bereits aufgezehrt sind (229). Unter den eheverheissenden Liedern sind einige deutsche und französische Balladen wahrscheinlich aus Liedern dieses Frühlingskultus hervorgegangen, deren symbolischer Charakter später eine realistische Deutung erfuhr. Er analysiert besonders das Lied 'L'anneau perdu' (S. 265), dann das deutsche von der Losgekauften (S. 269), wo der Schiffer nur ein Symbol für den Bräutigam sein soll. Da die Frühlingsliebeslieder das künftige Familienglück schildern wollen, sind die Symbole der Frühlingsbegrüssungslieder nahe verwandt mit den Hochzeitsliedern. Dass der Frühling die Zeit des Freiens war und die Ehe erst nach der Ernte gefeiert wurde, zeigt ein Lied bei Bujeaud, Chants de l'Ouest 1, 180. Für einige slawische Reigenlieder verwirft er die mythologische Erklärung und vermutet, dass die Grundlage derartiger erotischer Unterhaltungen freie, geschlechtliche Beziehungen waren (S. 299). Da nach Einführung des Ackerbaues das Eheschliessen im Frühjahr und Sommer unmöglich wurde, sank die Frühlings-Erotik zu einem blossen Spiel herab. Das vierte Kapitel behandelt die Entstehung der Poesie (S. 305 bis 360). Das Lied ist nicht das Resultat einer nutz- und ziellosen Richtung der Lebensenergie, sondern eine Hauptrichtung und zweckbewusste Tätigkeit. Der Entwicklungsprozess des ursprünglichen Liedes zeigt, wie sich in dieser künstlerischen Tätigkeit das ästhetische Bewusstsein entwickelt. Dieses entspringt bei dem traditionellen Begehen der Feste, wobei das Lied den letzten Anstoss bekommt, sich in Poesie zu verwandeln. Dann behandelt A. das Verhältnis des Volkssängers zum Dichter (S. 351) und legt dar, wie in der romanischen und deutschen Poesie des Mittelalters anfangs die Volkspoesie hervortritt und später im 13. Jahrhundert das Interesse für diese wieder auflebt (S. 354). Er bespricht die Entstehung der persönlichen Poesie (S. 355) und der aristokratischen Poesie aus dem Volks-Frühlingsliede (S. 357), die Weltanschauung der mittelalterlichen Lyrik (S. 362), das unaufhaltsame Aussterben der Volkspoesie (S. 371). Den Gebrauch dieses inhaltreichen, gedankenreichen und anregenden Buches erleichtert ein genaues Sach- und Namenregister und ein Verzeichnis aller in dem Buche analysierten Lieder.

Prag. Georg Polívka.

(Fortsetzung folgt.)

Friedrich Kluge, Unser Deutsch. Einführung in die Muttersprache. Leipzig, Quelle & Meyer 1907. VI, 146 S. 8°. 1 Mk.

Die in diesem Büchlein vereinigten Vorträge und Aufsätze beschäftigen sich zumeist mit der Geschichte des deutschen Wortschatzes. Nicht alles, was der Verfasser sagt, kann ich unterschreiben: so scheint er mir in der Ablehnung der Fremdwörter zu weit zu gehen — übrigens nur in der Theorie, denn in der Praxis scheut er sich verständigerweise durchaus nicht, Wörter wie 'Adepten', 'Organe', 'Motto', 'Kategorien', 'Charakteristik' usw. zu gebrauchen. Aber es ist hier nicht der Ort, bei der vielverhandelten Fremdwörterfrage zu verweilen. Eine Geschichte des Fremdwortes im Deutschen, wie sie Kluge (S. 19) fordert, wäre jedenfalls äusserst wünschenswert. Für unsere Zwecke kommen besonders die fünf Aufsätze in Betracht, die den Standes- und Berufssprachen gewidmet sind. Hier ist der Verfasser ganz in seinem Element. Niemand hat sich der Erforschung unserer Standes- und Berufssprachen, deren Wichtigkeit bereits Leibniz (im Einvernehmen mit Schottelius) erkannt hat, mit solcher Energie angenommen wie er;

seine 'Deutsche Studentensprache' (Strassburg 1895), sein noch nicht abgeschlossenes Werk über die Gaunersprache ('Rotwelsches Quellenbuch'. Strassburg 1901) und mancher Beitrag zu seiner 'Zeitschrift für deutsche Wortforschung' legen davon Zeugnis ab. Auf die Studentensprache und die Gaunersprache geht auch das vorliegende Büchlein ein. Daneben enthält es lehrreiche Ausführungen über die Seemannssprache und die Weidmannssprache. In einer zusammenfassenden Übersicht über die bemerkenswertesten deutschen Standes- und Berufssprachen betont Kluge, dass unsere Schriftsprache so gut wie unsere Umgangssprache sich stets aus diesen Sprechweisen erneuern. So stammen z. B. heute allgemein übliche Wörter, wie 'naseweis' und 'vorlaut' aus der Weidmannssprache, 'Ausbeute' und 'Fundgrube' aus der Bergmannssprache, 'Hängematte' aus der Seemannsprache, 'Dietrich' aus der Gaunersprache. Auch Übertragungen von einer Standessprache zur andern kommen nicht selten vor; 'flott', ursprünglich seemännisch, und 'prellen', ursprünglich weidmännisch, sind zunächst in die Studentensprache und wohl aus dieser in die Umgangssprache eingedrungen. So hat jedes Wort seine Geschichte, und in diesem Sinne beruft sich Kluge (S. 73) auf den Goetheschen Vers: „Der Deutsche ist gelehrt, wenn er sein Deutsch versteht" (der Stammvater des Verses ist, nebenbei bemerkt, der Freiherr von Canitz, wie Michael Bernays, Schriften 2, 217f. gezeigt hat). Und bescheiden fügt er hinzu: „Aber niemand fühlt sich von der Erfüllung dieses Dichterwortes weiter entfernt als eben der Sprachforscher." Nun, wenn alle an der Verwirklichung dieses Ideals mit gleichem Eifer arbeiteten wie Kluge, wir würden ihm in einiger Zeit eine gute Strecke näher kommen.

Berlin. Hermann Michel.

Otto Klemm, G. B. Vico als Geschichtsphilosoph und Völkerpsycholog. Leipzig, Wilhelm Engelmann 1906. XII und 235 S. 8°. 5 Mk.

Über Vico (1668—1744) ist in Deutschland verhältnismässig wenig geschrieben worden. Das hängt mit der sibyllinischen Art seines Philosophierens zusammen, die das Eindringen in seine unruhig hin- und herwogende Gedankenwelt beträchtlich erschwert. Er lässt sich am besten mit unserem Hamann vergleichen, wie schon Goethe (Italiänische Reise 5. März 1787) getan hat. Das Problem, an dem sich beide — schliesslich doch erfolglos — abgemüht haben, ist philosophisch und philologisch zugleich, denn es betrifft das Verhältnis von Sprache und Erkenntnis. Dass dieses gewaltige Problem tatsächlich den Mittelpunkt des Hamannischen Denkens bildet, hat vor einiger Zeit Rudolf Unger in seinem ausgezeichneten Buch über 'Hamanns Sprachtheorie' (München 1905) gezeigt. Mag auch Vicos Geistesrichtung nicht in so eminenter Weise von der Rätselfrage nach den Beziehungen zwischen Sprechen und Denken beherrscht worden sein wie Hamanns, so wäre es doch sehr verdienstvoll gewesen, auch bei ihm dies Problem zum Ausgangspunkt zu nehmen und seine Lösungsversuche achtsam zu verfolgen.

Der Verf. des vorliegenden Buches hat sich eine andere Aufgabe gestellt oder vielmehr stellen lassen, denn der Titel gibt das Thema einer Preisarbeit wieder, die die philosophische Fakultät der Universität Leipzig vor wenigen Jahren ausgeschrieben hat. Ob es nicht gefährlich ist, mit so modernen Begriffen, wie Geschichtsphilosophie und Völkerpsychologie an einen Denker vergangener Zeiten heranzutreten, mag unentschieden bleiben. Auch ob der Verf. in der Anwendung Wundtischer Termini und Klassifizierungen nicht zu weit gegangen ist,

will ich unerörtert lassen. Man kann aus diesem Buche so viel lernen, dass man die Mängel, die ihm anhaften, leicht in den Kauf nimmt. Nur dass der Verf. einem so namenreichen Werke kein Personenregister beigegeben hat, möchte ich ernstlich rügen. Im übrigen hat er es wahrlich nicht an Fleiss und Eifer fehlen lassen. Zu einer ausführlichen Besprechung ist hier nicht der Ort. Lediglich einen Punkt möchte ich herausgreifen.

Vicos Stellung in der Geschichte der Philosophie ist bestimmt durch seine Polemik gegen Descartes und den Cartesianismus. Der geometrischen Methode stellt Vico die Methoden der einzelnen Wissenschaften, dem Rationalismus einen Historismus entgegen, der nicht nur in der Überlieferung eine besondere Erkenntnisquelle sieht, sondern für den auch alles, was geschichtlich entstanden ist, ein besonderes Erkenntnisgebiet abgibt. So finden wir in dem System Vicos einen der frühsten Versuche zu einer logischen Begründung der Geisteswissenschaften. Der Hauptgedanke dieses Systems lautet: es ist möglich, das Leben der Völker nach wissenschaftlichen Prinzipien darzustellen, mithin eine allgemeine Völkerwissenschaft zu schaffen, sofern es gelingt, das Wesen der Dinge aus ihrer Entstehung zu begreifen und die beiden Erkenntnisquellen des Menschen (Vernunft und Überlieferung) zu vereinigen. 'Entstehung der Dinge' bedeutet aber bei Vico zweierlei: zunächst den realen Ursprung der Dinge, sodann aber auch die psychologische Entwicklung unseres Wissens von den Dingen. Der Verf. meint, es wäre ungerecht, wollte man sagen, dass Vico diese beiden Begriffe verwechselt habe, da er sich ihres Unterschieds gar nicht bewusst geworden sei. Aber eben das ist meines Erachtens der Grund gewesen, weshalb Vico trotz unzweifelhaft genialen Ansätzen doch nie zur Klarheit gekommen ist. Hätte er noch Kants Kritik der Herderischen Geschichtsphilosophie erlebt, ihm wären vielleicht die Augen aufgegangen. So sehr er nämlich dem oberflächlichen Blick gerade ein Vorläufer Herders zu sein scheint, die tiefsten Wurzeln seiner Geistesrichtung berühren sich weit mehr mit denen Kants. Denn sie liegen in der Platonischen Ideenlehre.

Berlin. Hermann Michel.

H. Günter, Legenden-Studien. Köln, Bachem, 1906. IX, 192 S.

Ernst Lucius, Die Anfänge des Heiligenkultes in der christlichen Kirche, hsg. von G. Anrich. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1904. XI, 526 S.

Das auf einer ausgebreiteten Kenntnis der hagiographischen Quellen basierte Werk des Tübinger Historikers Günter hat zum wesentlichen Thema den Prozess fortschreitender Übermalung der historischen Heiligengestalten durch die Legende. Um hiervon eine klare Vorstellung zu vermitteln nimmt der Verf., anders als die retrospektive Darstellung Delehayes (vgl. oben 16, 123), den Ausgang von den authentischen Märtyrerakten, hebt sorgsam diejenigen Stellen aus ihnen heraus, die, ohne Wunder sein zu wollen, doch des Auffallenden genug hatten, um für eine vergröbernde Auffassung Wunder zu werden, und zeigt dann, zu welch krausen und krassen Gebilden die nachkonstantinische Legende derartige Keime aufquellen liess. Da die Phantasterei und Vergröberung vornehmlich dem Wunder galt, ist diesem ein besonderer Abschnitt gewidmet; aber auch die sonstige romanhafte Entstellung der ursprünglichen schlichten Berichte wird an gutgewählten und ausführlichen Vergleichen (z. B. dem von Hrotswitha behandelten Dulcitius-Stoffe) gezeigt. Der Einbürgerung der nach G. wesentlich orientalischen Märtyrerlegende

im Abendlande gilt ein besonderes Kapitel; der umfangreiche Schlussabschnitt über die Bekenner-Vita lässt nicht nur die mannigfache Verwandtschaft mit der Märtyrerlegende, sondern auch die charakteristischen Eigenheiten der Gattung erkennen, die durch die neuen Erscheinungen des wirklichen Lebens (Merowingische Mystik) vor Versteinerung bewahrt blieb. Der Historiker als Verfasser verleugnet sich nicht in dem Streben nach exakter chronologischer Fixierung der einzelnen Stadien der Legendenentwicklung: im vierten Jahrhundert noch einfache Auffassung, authentische Akten; im fünften und sechsten Jahrhundert Entstehung und Ausbreitung des phantastischen Typs; im siebenten Jahrhundert Einbürgerung im Abendlande. Als Historiker hält sich der Verf. durchweg an das Dokumentarisch-Belegbare; er vermeidet, das Werden der Legenden im dichtenden Volke im einzelnen zu beschreiben. Bleibt durch diese Zurückhaltung sein Buch ärmer an eigentlich volkskundlichem Materiale wie Delehaye, so werden doch auch fruchtbare, dem Folkloristen ferner liegende Gesichtspunkte geltend gemacht; so bei der ausführlichen Besprechung der Frage, wie die Gruppe der 14 Nothelfer sich zusammengefügt habe, die Bemerkung: „Endgültig wird die Frage erst an der Hand einer Statistik der deutschen Kirchenpatrone des Mittelalters zu beantworten sein“ (S. 125).

Das nachgelassene Werk des Strassburger Theologen Lucius († 1902) hat mit der Legende nur vorübergehend zu tun, da es dem Heiligenkult überhaupt gilt. Diesen schildert es nach der ganzen Breite der Erscheinungsformen, die er im christlichen Altertum ausbildete, und vor allem nach seinen Voraussetzungen in der griechisch-heidnischen Religion. Über diese letzteren Zusammenhänge dürfte kaum irgendwo anders ein so reiches Material zusammengetragen sein wie hier; Kleines und Grosses, kultische Einzelheiten wie metaphysische Grundlagen werden gleicherweise berücksichtigt. Eine nicht geringe Zahl christlicher Heiliger wird als direkte Erben antiker Gottheiten wahrscheinlich gemacht. Bei der Schilderung der Heiligenfeste wird auch die weltliche Seite (Gelage bei den Gräbern; Vergnügungen, Märkte) gelegentlich einbezogen. Der Wert der Legende wird einsichtig an der sonstigen zeitgenössischen Literatur gemessen; ein Vergleich der Märtyrerlegende mit der Heldensage wird durchgeführt (S. 83f.), der allerdings von einem etwas ad hoc gemodelten Begriffe der Heldensage ausgeht. Die gedrängte, gute Charakteristik der Legende glaubt feststellen zu können, dass die Farben für die Schilderung der Verfolgungen, soweit nicht blosse Phantasterei waltet, wesentlich den diokletianischen Verfolgungen entlehnt sind. Im ganzen ein sehr anregendes Buch; die Darstellung hält sich den Quellen so nahe, dass beinah jeder Satz seine Belegstelle unter dem Strich erhält, bleibt aber dabei vorzüglich lesbar. Diese gewissenhafte Angabe der Belege und ein sorgfältiges Register machen das Buch zu einem guten Hilfsmittel auch für Spezialstudien.

Berlin. Heinrich Lohre.

Alfred Martin, Deutsches Badewesen in vergangenen Tagen. Nebst einem Beitrage zur Geschichte der deutschen Wasserheilkunde. Jena, L. Diederichs 1906. 448 S. 4° mit 159 Abbildungen. 14 Mk.

In diesem Werke sind mit bewundernswerter Belesenheit die Materialien zu einer Geschichte des deutschen Badewesens zusammengestellt, und nicht nur durch eine sehr grosse Menge von Belegstellen für all die vielen Einzelheiten (das Literaturverzeichnis umfasst 700 Nummern), sondern auch durch Repro-

duktionen zahlreicher gleichzeitiger Abbildungen die geschilderten Verhältnisse ins rechte Licht gerückt. Nach einem kurzen Überblick über das Wenige, was über den Gebrauch der Bäder bis zur Karolingerzeit bekannt oder zu vermuten ist, (die ursprüngliche Bedeutung des [nach M. Heyne] echt deutschen Wortes Stube als Raum zur Erzeugung von stiebendem Wasser, Badestube, die weite Verbreitung der Badestube z. B. auch bei den slawischen Völkern, die gelegentlich zu Taufen verwandten Badegeräte, Baderäume im Kloster St. Gallen usw.) werden zunächst „Badebräuche, die dem Urgermanentum entstammen", geschildert (S. 10 bis 38): das Frühlingsbad, genauer das Maibad, noch spezieller das in der Walpurgisnacht gehaltene mit seiner Wunderwirkung, das Johannisbad, auf deutschem Boden zuerst durch Petrarca für Köln beglaubigt, und zwar hier, wie es scheint, speziell als ein jährliches Reinigungsfest der Frauen, das Osterbad, werden in ihrer Verbreitung und in ihrer mit uralten mythischen Vorstellungen zusammenhängenden Wunderkraft geschildert; heilige Quellen (z. B. Schwesternbrunnen = Nornenbrunnen nach Panzer), überhaupt die Heiligkeit des Wassers unter besonderen Umständen (heilvâc = Weihnachtswasser; Osterwasser; Taufwasser; das Wasser zur Urteilsfindung und Urteilsvollstreckung usw.) ausführlich besprochen. Das „Baden und Schwimmen unter freiem Himmel" (S. 39—64), zu allen Zeiten, besonders von der Jugend, gern geübt, war oftmals, z. B. im 13., 16., 17., 18. Jahrhundert, durch obrigkeitliche Verfügung aus den verschiedensten Gründen zuweilen eingeschränkt oder ganz verboten, bis es in der Neuzeit, z. T. auf Betreiben der Ärzte, wieder zu höherer Blüte gelangte. In den „die ehehaften Badestuben und das Badergewerbe" (S. 64—102), „die privaten Bäder" (S. 103 bis 143) und „die Vorgänge in den öffentlichen Badestuben" (S. 144—171) behandelnden Abschnitten wird ein recht lebendiger Beitrag zur Sittengeschichte geliefert, der nicht nur für den Kulturhistoriker und den Arzt, sondern für jeden Gebildeten von Interesse sein dürfte. Während die Schilderung der Entwicklung der Badestubeninhaber und -Diener zu Zünften, der Verleihung von Badestubenprivilegien ('ehehafte' Badestuben), der Verbreitung der öffentlichen und privaten Badestuben und ihre Einrichtung in den verschiedenen Jahrhunderten von historischem Werte ist, findet der Arzt einen belehrenden Überblick über die ersten Anfänge und die weitere Entwicklung des Badergewerbes, seine Rechte und Pflichten, seine Tätigkeit und seine Hilfsmittel; von ganz allgemeinem Interesse aber ist das abgeschlossene Bild, das jeder Leser von den uns oft naiv anmutenden mittelalterlichen Badesitten, die freilich schliesslich zu Unsitten sich auswachsen, erhält; noch mehr vielleicht ist dies der Fall in dem nächstfolgenden Abschnitte über „Badeleben im späteren Mittelalter und in nachmittelalterlicher Zeit" (S. 172 bis 195). Auch besonderen Zwecken dienende Einrichtungen von Bädern werden erwähnt, die Sitte der Braut- oder Hochzeitsbäder, Kindbettbäder, Seelenbäder (Stiftungen freier Bäder für Arme, als gutes Werk oder als Busse); auch die Judenbäder werden besprochen, hier aber als solche, die heut noch sich erhalten haben, nur die Anlagen von Friedberg i. H. und Speyer genannt, das Judenbad in Worms a. Rh. aber, das dritte heut noch in Deutschland vorhandene, ist unerwähnt geblieben. „Rückgang und Aufhören der öffentlichen Badestuben" (S. 196—221) ist bedingt z. T. durch die zunehmenden Missbräuche, z. T. durch die grossen Seuchen (Aussatz, Pest, Syphilis). „Die deutschen Mineralbäder im Mittelalter und die aus diesem in die Neuzeit hinübergenommen Badegebräuche" (S. 222 bis 271) und „die Gesundbrunnen in nachmittelalterlicher Zeit bis zum dreissigjährigen Kriege (S. 272—351) bilden zwei Abschnitte, die, wie mir scheinen will, teilweise etwas gar zu ausführlich gehalten, wieder für die Sittengeschichte der Zeit von

grossem Interesse sind, das durch die reiche Zusammenstellung einer Menge wertvoller Abbildungen immer von neuem angeregt wird. Mit dem dreissigjährigen Kriege tritt eine völlige Änderung des Badelebens ein, wie ja diese Zeit überhaupt in dem gesamten Leben und Denken unseres Volkes oder doch der Gebildeteren eine Wende bezeichnet. Vorbei ist es mit dem üppigen Leben in den Bädern, das allerdings allmählich zu einem öffentlichen Schaden sich entwickelt hatte, wie uns die gleichzeitigen Berichte und Abbildungen, auch manch kräftiger Spottvers lehren (wie z. B. das [allerdings spätere] im Liebenzeller Badehause unter einem Gemälde befindliche Gedicht von dem Ehemanne, der seine Frau wegen ihrer Kinderlosigkeit ins Bad schickt, und das mit den Worten schliesst: „Weiss nicht wie es ging, gut war die Stund, Schwanger ward das Weib, die Magd und der Hund"). Die neue Gestaltung, die sich nun herausbildet, wird im letzten Kapitel „die deutschen Mineralbäder seit dem dreissigjährigen Kriege. Die Wasserheilkunde" (S. 352—398) abgehandelt, das besonders für den Arzt von Wert ist. Hier findet sich der Versuch einer ausführlichen Darstellung, der teils durch die Mode, teils durch die Fortschritte in der wissenschaftlichen Erkenntnis beeinflussten Anschauungen, die schliesslich zu einer vernünftigen Verwertung der Badekuren und zu den guten Erfolgen, die die ärztliche Wissenschaft mit der sachgemässen Anwendung der Wasserheilkunde erreicht hat, indem sie sie den Händen der Laien entzog, geführt haben; auch die „Luft"- und „Sonnenbäder", übrigens wie die „Priessnitz-Kur" schon lange vor ihrer „Erfindung" einmal eine Zeitlang geübt oder in Mode, werden kurz erwähnt. Die letzten 50 Seiten enthalten Nachträge, Literatur-, Abbildungs-, Namen-, Ortsverzeichnisse, und geben durch ihren Umfang einen Begriff von der Grösse der vom Verfasser geleisteten Arbeit, die ihm hoffentlich durch eine weite Verbreitung des interessanten Werkes, dem ich nur bei einer Neuauflage eine Erhöhung der Übersichtlichkeit und Lesbarkeit durch Abwechslung im Druck und durch Kürzung mancher Abschnitte, sowie alphabetische Anordnung des Literaturverzeichnisses wünschen möchte, gelohnt werden wird.

Berlin. Paul Bartels.

Eine schwedische kulturgeschichtliche Zeitschrift.

Mit dem Beginne des verflossenen Jahres ist im Nordischen Museum, unter Leitung von Professor Bernhard Salin, eine neue kulturgeschichtliche Zeitschrift ins Leben getreten, die den Titel Fataburen führt, was man etwa mit „Vorratskammer" übersetzen kann.[1]) Wie alle wissenschaftlichen Arbeiten, welche von Schweden ausgehen, ist auch diese neue Zeitschrift durch Gründlichkeit und schöne Ausstattung ausgezeichnet; vorzügliche Mitarbeiter zeigen in ihren Abhandlungen nicht nur überall die tüchtigste Sachkenntnis auf dem eigenen schwedischen Gebiete, sondern beherrschen auch völlig die einschlägigen Arbeiten des Auslandes, namentlich die betreffende deutsche Literatur. Es ist zu beklagen, dass bei uns die doch für uns leicht zu erlernende schwedische Sprache noch verhältnismässig wenig verstanden wird, trotzdem wir dort reiche wissenschaftliche Schätze heben können.

---

1) Nordiska Museet. Fataburen, kulturhistorisk tidskrift, utgifven af Bernhard Salin, Museets styresman. Stockholm, O. A. Liljegrens bokhandel 1906. 252 S. (4 Hefte).

Der Inhalt ist ein sehr mannigfaltiger, bietet aber bisher vorherrschend volkskundliche Arbeiten, wie aus der hier folgenden kurzen Übersicht der wichtigsten Artikel zu erkennen ist. Mit den alten Sitten und Gebräuchen von Hornborg By in Westergotland, wie sie noch bis zum Jahre 1860 ungetrübt bestanden, beschäftigt sich Jesper Svedenborg, wobei auch das Klotspel, eine Art Kegelspiel, eingehende Berücksichtigung findet. Über die Ausstattung der Bräute in Härjedalen erfahren wir Näheres durch N. Keyland. Hier ist es die hohe, mit künstlichen Blumen, Flittergold u. dgl. auf einem Drahtgestell errichtete Brautkrone, welche zu Vergleichen auffordert; denn nach Form und Stoff gleicht sie jenen, die durch einen grossen Teil Mitteleuropas verbreitet sind und die Hottenrot in seinem Trachtenwerke ohne die geringste Berechtigung auf slawischen Ursprung zurückführen wollte. Von Belang ist auch, was uns Nils Lithberg über Brautsitten, Brautlauf u. dgl. in Gotland mitteilt; und hier treffen wir auf die Errichtung einer Ungmansstang, Jungmännerstange (in Kyrkbinge), welche in ihrer Form, und bis 20 Ellen hoch, mit Fichtenkränzen und Fichtengewinde geschmückt, völlig den Eindruck der Maibäume macht, wie wir sie in jedem oberbayerischen Dorfe treffen. Auch in Schweden ist die Verteilung der Ostereier (Påskäggen, vom jüdischen Passah) weitgehender Brauch, und in einer umfangreichen Abhandlung sucht Louise Hagberg deren heidnischen Ursprung nachzuweisen. Wie bei uns das Osterei in heidnischen Sarkophagen bei Worms von Köhl gefunden wurde, so in den heidnischen Gräbern von Birkö am Mälarsee. Die Verfasserin gibt einen guten Überblick über die weite Verbreitung des Ostereies und der damit verknüpften Sitten in slawischen und deutschen Gegenden, begleitet von vielen Abbildungen, wobei die Bemalung der schwedischen Ostereier gegenüber den anderen auffällt: sie sind sehr naturalistisch mit Kornähren bemalt. Auch über alte Musikinstrumente, die ehemals in Dalarne gebräuchlich waren, erhalten wir Auskunft. Nur in wenigen Exemplaren haben sich diese Instrumente erhalten, die teils einer Laute, teils der mit dem Bogen gestrichenen Kantele gleichen, die in Finnland noch vielfach im Gebrauche ist. Volksweisen und Tanzmelodien aus Westergotland mit Noten teilt Samuel Landtmanson mit, die zum grossen Teil ein recht originelles Gepräge zeigen, während die drei mitgeteilten Polkamelodien Entlehnung verraten. Es ist dabei zu bedenken, dass wir die Erfindung dieses Tanzes durch die tschechische Bäuerin Anna Chadim aus Petrowitz um das Jahr 1830 herum ganz genau kennen; von ihr aus hat er seinen Gang durch die Welt gemacht, und mit den Polen hat er nichts zu tun, wie das alles in Prof. Č. Zíbrts schönem Werke Jak se kdy v Čechách tancovalo (Prag 1895) urkundlich belegt nachzusehen ist.

Auch das Haus und seine Einrichtung sind in dem ersten Jahrgange der neuen Zeitschrift berücksichtigt. Besonders bemerkenswert ist der Aufsatz von A. Roland über die sogenannten „Mesulakonstruktionen", die ein Mittelding zwischen Blockhaus- und Fachwerkbau darstellen und von einer Säule in der Mitte getragen werden. Sie sind in Westergotland zu Hause und werden unter Beigabe zahlreicher Abbildungen genau beschrieben. Was die innere Einrichtung der Häuser anbetrifft, so ergibt sich hier, wenn vom Bauernhausrat abgesehen wird, der allgemeine Kulturzusammenhang mit den übrigen europäischen Ländern. Wenigstens vermag ich in den von Axel Romdahl abgebildeten, im nordischen Museum befindlichen Sesseln und Stühlen aus dem 17. Jahrhundert nicht den geringsten originellen Zug zu entdecken, und ähnlich verhält es sich mit den von Sune Ambrosiani beschriebenen eisernen Kachelöfen, d. h. Öfen mit eisernem, aus Platten zusammengesetztem Heizraume und darüber errichtetem Kachelofen. Die gegossenen Platten sind mit Darstellungen aus der biblischen Geschichte, Wappen usw.

genau so versehen, wie die Harzer Ofenplatten aus Gittelde; es kommen auch solche mit deutschen Inschriften vor. Die späteren Windöfen mit eisernem Heizkasten zeigen dagegen ein mehr schwedisches Gepräge, und die Übergänge vom Kachelofen zum vollständigen Eisengussofen des 18. Jahrhunderts werden in sehr lehrreicher, durch Abbildungen belegter Art nachgewiesen.

In die alten schwedischen Jagdzeiten und Jagdmethoden führt uns eine ausführliche Arbeit von Nils Keyland. Hier mache ich besonders auf die Konstruktion der Fallen (für Bären, Ottern usw.) aufmerksam, die oft sehr sinnreich konstruiert sind. Das Gebiet des Fallenstellens ist noch nicht zusammenhängend und vergleichend behandelt worden, und doch ergeben sich hier, wenn man einige Sachkenntnis auf diesem Gebiete hat, merkwürdige Übereinstimmungen. Wie weit da auf Entlehnung zu schliessen, wie viel auf selbständige Erfindung zurückgeht, ist eine zu lösende Frage. Ich vermag z. B. zwischen malayischen, sehr sinnreich hergestellten Fallen und solchen aus Amerika schlagende Übereinstimmung nachzuweisen, wobei natürlich von Entlehnung keine Rede sein kann. In das Gebiet der Jagd gehört auch was uns Adolf Pira über alte Urhörner mitteilt. Während sich die Skelette des Bos primigenius massenhaft erhalten haben, die Hornzapfen stets vorhanden sind, ist das eigentliche Horn überaus selten, so dass z. B. ein Fund Nehrings im Torfmoore bei Treten in Pommern, welcher Zapfen und Horn brachte, Aufsehen erregte. Da der Ur, wie wir wissen, ziemlich spät ausstarb, so wurden in alter Zeit seine Hörner noch benutzt, und solche, ein Pulverhorn in der Stockholmer Rüstungskammer und ein Jagdhorn mit polnischer Inschrift von 1620, sind es, die hier behandelt werden.

Noch erwähne ich einen ausführlichen Aufsatz von Gunnar Rudberg über die Mühlsteinbrüche von Lugnås und deren Betrieb und die merkwürdigen plastischen Darstellungen von Aalen und Löwen in der Stockholmer Hauptkirche von Otto Rydbeck, denen sich ähnliche mittelalterliche Figuren in der Lunder Domkirche anschliessen. Wir wissen ja, wie lebhaft die Phantasie der Steinmetzen in romanischer Bauzeit war und wie deren Erzeugnisse (z. B. an S. Jakob in Regensburg) und Tiergestalten dem Architekten wie Kirchenhistoriker schwierige Aufgaben stellen. Dahin gehören auch Löwe und Löwin durch einen Aal verbunden in der Stockholmer Kirche, über denen eine spätere plattdeutsche Inschrift steht, die uns allerdings auch nicht weiter führt und die (hochdeutsch) lautet: „Der Aal ist fett, auch ein starker Fisch. Mit ledigen Händen ist er nicht gut zu fangen, das ist sicher. 1521. Wer ihn will verwahren, darf Säcke oder Kisten an ihm nicht sparen." [Vgl. dazu die fischende Katze bei Montanus, Schwankbücher 1899 S. 623 f.]

München. Richard Andree.

Danske Vider og Vedtægter eller gamle Landsbylove og Byskråer udgivne af Poul Bjerge, Højskolelærer, og Thyge J. Söegaard, Oberstløjtnant. I. Gerne ved Poul Bjerge. Kjøbenhavn, Lehmann & Stage, 1904 bis 1906. XII, 504 S. 8°.

Die zwei Herausgeber haben sich vereinigt, um die dänischen Dorfweistümer, Bauersprachen, Markordnungen, die bäuerlichen Genossenschaftsrechte zu sammeln. Das meiste lag noch ungedruckt in den Bibliotheken und Archiven der Städte und Dörfer, und die Ausbeute übertraf die Erwartungen. Söegaard hat Jütland übernommen, das Material von den dänischen Inseln legt Bjerge in dem jetzt vollendeten ersten Bande vor.

Zur Aufzeichnung dieser bäuerlichen Gewohnheitsrechte schritt man vom 16. Jahrh. an. Das älteste Stück der Sammlung ist von 1554. Sie ziehen sich bis ans Ende des 18. Jahrh. hin. Ihr Inhalt gilt einerseits dem gemeinsamen Landwirtschaftsbetriebe: Satzungen über Weidegang, Instandhaltung der Zäune, Grenzfrevel, über den Dorfhirten, den Dorfbullen u. a. m.; anderseits regelt die Genossenschaft ihre Zusammenkünfte, die Trinkgelage, die von denen der mittelalterlichen Zünfte abstammen, sowie ihre Ehrenämter, den Oldermann, den 'Stuhlbruder'. Das Gelage erscheint so recht als das Lebensorgan dieser Dorfgemeinden: die Bussen sind meist in Bier als dem nervus rerum zu entrichten. Man geht mit Pfändung gegen den Schuldigen vor, selbstherrlich im engen Kreise; die Gesetze und Gerichte des Landes halten sich gleichsam im Hintergrunde, aufgespart für den Ernstfall; unsere Dorfrechte sind eine Verfassung für sich, die das Alltagsleben beherrscht. 'Nur als Mitglied der Genossenschaft konnte der einzelne zur Geltung kommen, sich Recht verschaffen, auf Hilfe zählen bei Krankheit oder Feuersnot und schliesslich zu einem ehrlichen Begräbnis gelangen' (S. XI).

Die Volkskunde empfängt aus diesen Quellen einen nicht allzu abwechslungsreichen, aber unbedingt echten, ersthandigen Stoff. Das Register mit Worterklärungen, das für den zweiten Band versprochen wird, ist willkommen; Kalkars altdänisches Wörterbuch reicht nicht immer aus.

Berlin. Andreas Heusler.

Alessandro d'Ancona, La poesia popolare italiana, studj. 2. edizione accresciuta. Livorno, R. Giusti 1906. VIII, 571 S. 8°.

Die Studien zur italienischen Volksdichtung, die der hochverdiente Pisaner Literaturhistoriker von neuem in die Welt sendet, sind, obwohl sie fast 100 Seiten mehr als die 1878 erschienene erste Ausgabe enthalten, in der Anlage unverändert geblieben. Nicht systematisch beschreibend, sondern streng historisch vorgehend, zeigt der Vf. mit ausgebreiteter Materialkenntnis, dass bereits im 12. und 13 Jahrhundert ein italienischer Volksgesang existierte, der sowohl politischen, geistlichen, moralischen wie erotischen Inhalt hatte und dessen Nachwirkungen sich z. T. bis heut fortgepflanzt haben. In den Florentiner Chroniken des 14. bis 16. Jahrhunderts, in den Komödien, den Novellen, in den Melodieangaben der geistlichen Gesänge (laude) treffen wir auf zahlreiche Liederspuren, und oft haben Kunstdichter wie der elegante Polizian und der derbere Pulci die Formen des Volksliedes nachgeahmt, dem sie gleichzeitig neue Gedanken und Motive zuführten; 1550 setzte der Maler Agnolo Bronzino seine Serenata quodlibetartig aus bekannten Volksliederanfängen zusammen. Unter den eingeflochtenen Texten und Einzeluntersuchungen befinden sich auch zwei Balladenstoffe, deren italienische Herkunft wohl unanfechtbar ist: Donna Lombarda, der D'Ancona ein höheres Alter als Gaston Paris zuschreibt, und La bella Cecilia, über die oben 12, 64 zu vergleichen ist. Die zweite Hälfte des Buches (S. 209–474) ist der Betrachtung der Liebeslyrik, der Geschichte ihrer Formen, der Verbreitung einzelner Lieder durch alle italienischen Landschaften und ihrer Heimat gewidmet. Für eine grosse Zahl von Liedern erweist der Vf. aus Sprache, Reim und anderen Indizien, dass ihr Ursprung nicht in Toscana, sondern in dem liederreichen Sizilien zu suchen ist, dessen dichterischer Ruhm bis in die Zeit des Hohenstaufenkaisers Friedrich II. zurückgeht. In Toscana wurden sie einer sprachlichen Umwandlung (toscaneg-

giamento) unterzogen und drangen von hier aus in die anderen Provinzen. Auch die Entwicklung der Form des Rispetto oder Strambotto bestätigt diese Wahrnehmung. Aus der ursprünglichen sizilischen vierzeiligen Strophe entstand sowohl die mit einer Coda versehene Strophe Toskanas, wie die nur zwei Reime enthaltende Ottava siciliana, aus der dann die gewöhnliche Ottave hervorging; die dreizeiligen Stornelli aber sind in Toskana zu Hause. Bei der hohen poetischen Begabung des italienischen Volkes, das seinen Ariost, Tasso und Berni teilweise auswendig weiss, und bei der gegenseitigen Beeinflussung von Kunst- und Volkspoesie (D'A. vergleicht sie S. 472 zwei getrennt nebeneinander fliessenden Strömen, die sich bisweilen vereinen und dadurch einer etwas von des andern Farbe annehmen) ist natürlich eine Scheidung zwischen Volkslied und Kunstlied oft schwierig; trotzdem kennzeichnet D'A. verschiedene Stücke in den Sammlungen von Tigri und Giannini als unecht und weist für viele Nummern der hsl. und gedruckten Liederbücher des Volkes den literarischen Ursprung nach Man sieht, auch der deutschen Volksliedforschung bietet die mit sicherer Methode geführte Untersuchung, der noch umfängliche Liedertexte und Verzeichnisse aus dem 15 bis 17. Jahrhundert angehängt sind (S. 175—561), wertvolle Parallelen. Dass der Vf. dabei selten über die Grenzen seines Landes hinausblickt, die Heimatfrage für internationale Balladenstoffe (wie die Grossmutter Schlangenköchin S. 124) nicht aufwirft und die musikalische Seite des Volksliedes unberührt lässt, kann unsere Dankbarkeit für das Gebotene nicht schmälern. Zu vielen von ihm behandelten Motiven (S. 103 Kettenreime, 98. 258 Vogel als Bote, 231. 399 Verwandlungen des Liebhabers, 225 trauernde Taube, 285 Sieben Schönheiten, 239 Und wenn der Himmel wär Papier usw.) hätte er bei Uhland, R. Köhler und anderen deutschen Forschern weitere Nachweise finden können.

Berlin. J. Bolte.

E. M. Kronfeld, Der Weihnachtsbaum. Botanik und Geschichte des Weihnachtsgrüns. Seine Beziehungen zu Volksglauben, Mythos, Kulturgeschichte, Sage, Sitte und Dichtung. Mit 25 Abbildungen. Oldenburg und Leipzig, Schulzesche Hofbuchhandlung o. J. [1906]. VIII, 233 S. 8°. 4 Mk.

Keine erschöpfende wissenschaftliche Untersuchung bietet uns der Wiener Botaniker, aber eine anmutig zu lesende und durch Quellennachweise genügend fundierte Sammlung von allerlei Wissenswertem über die mit der Weihnachtsfeier in Zusammenhang stehenden Pflanzen: die Christrose (Nieswurz), die blühenden Kirsch- und Apfelbaumzweige, die immergrüne Tanne, Fichte, Föhre, Eibe, Mistel, Stechpalme, den Mäusedorn und ihre Verwendung im Kultus und Volksgebrauch, um sich endlich der Geschichte des mit Lichtern und Äpfeln behängten Weihnachtsbaumes zuzuwenden. Wenngleich die reichlich eingestreuten Dichterzitate dem Stile eine feuilletonistische Färbung verleihen, so ist doch hervorzuheben, dass die allmähliche Verbreitung des um 1600 zuerst in Strassburg, im 18. Jahrhundert im protestantischen Mitteldeutschland erscheinenden und im 19. Jahrhundert auch in die katholischen Gegenden eindringenden Weihnachtsbaumes sorgfältig geschildert wird; mit gutem Erfolge hat K. selbst eine Reihe von bejahrten Leuten in Österreich darüber befragt und z. B. festgestellt, dass in Wien die ersten Weihnachtsbäume seit 1817 durch die Gemahlin des Erzherzogs

Karl, eine hessische Prinzessin, durch den Maler Rudolf Alt aus Frankfurt und den Schauspieler Anschütz eingeführt worden sind. Feilbergs grosses Werk 'Jul' (1904) blieb dem Vf. leider unbekannt; auch unsere Zeitschrift hätte ihm verschiedene Notizen geliefert. J. B.

Volkskunde im Breisgau, herausgegeben vom Badischen Verein für Volkskunde durch Prof. Dr. Fridrich Pfaff. Freiburg i. B., J. Bielefeld 1906. 189 S. 8°. 3 Mk.

Diese dem badischen Fürstenpaare zum goldenen Hochzeitsfeste dargebrachte Gabe besteht aus acht Abhandlungen, die sämtlich von Volksüberlieferungen des badischen Landes ausgehen. F. Pfaff erläutert umsichtig die Sage vom Ursprung der Herzoge von Zähringen, die der 1523 verstorbene Freiburger Kaplan Joh. Sattler aufgezeichnet hat, aus den historischen und örtlichen Verhältnissen und aus der Verbindung mit der Dietrichsage, die ja auch in der Anknüpfung der Harlungen an Breisach zu Tage tritt. — Weiter schildert Pfaff das alte volkstümliche Kraft- und Scherzspiel 'Katzenstriegel' oder Strebekatze, bei dem zwei Kämpfer, die Hände auf die Erde gestemmt, niederknieten und an einem Handtuche zogen, das sie entweder mit den Zähnen packten oder um den Nacken gelegt hatten. Hierzu hätte P. weitere Zeugnisse finden können bei Bolte und Seelmann, Niederdeutsche Schauspiele 1895 S. *31—*34; Philo vom Walde, Schlesien in Sage und Brauch 1883 S. 141 (Strabelkatze), Vöges, Sagen aus Braunschweig 1895 Nr. 170. Verwandt ist das 'jeu de panoye', bei dem die Gegner die Füsse gegeneinander stemmen, bei Moerkerken, De Satire in de nederlandsche Kunst der Middeleeuwen 1904 S. 198 und in einer kleinen Bronzegruppe des finnischen Bildhauers Rob. Stigett, die ich auf der diesjährigen Berliner Kunstausstellung sah. Der Name erklärt sich wohl aus einem Scherze, zwei wirkliche Katzen zusammenzukoppeln und dann gegen einander zu hetzen. — F. Lamey beschreibt in seinem Artikel 'Fastnachtsgebräuche aus Bernau bei St. Blasien', wie die Burschen am Sonntag Invocavit eine 'Hexe' genannte Strohpuppe verbrennen und glühend gemachte runde Holzscheiben den Berg hinunterschleudern. — O. Haffner bringt 337 Volksrätsel aus ganz Baden in der von E. H. Meyer vorgeschlagenen stofflichen Gruppierung und mit sorgsamen Verweisen auf Wossidlos und andere Sammlungen zum Abdrucke, das Ergebnis einer 1893 bei den badischen Volksschullehrern veranstalteten Umfrage. — Schon oben S. 209 erwähnt wurden die beiden Liedersammlungen von K. Pecher, der 22 Marschlieder des 5. Badischen Infanterie-Regiments Nr. 113 samt den Melodien aufgezeichnet hat, und von O. Meisinger, 13 Volkslieder aus dem Wiesentale. — F. Kluge verfolgt die Geschichte der 1777 von Wieland als schwäbisch bezeugten 'lieblichen Wortbildung' Anheimeln bis auf Bismarck, Rosegger und Heinrich Seidel, und E. Eckhardt analysiert drei 'alte Schauspiele aus dem Breisgau', nämlich das 1599 geschriebene, aus einem Fronleichnams- und einem Passionsspiele zusammengesetzte Freiburger Drama, das z. T. auf diesem beruhende, aber auch durch den protestantischen Schweizer Ruef beeinflusste zweite Freiburger geistliche Spiel von 1604 und endlich das Endinger Judenspiel, das K. v. Amira 1880 herausgab. Zu S. 176 bemerke ich, dass die Namen der Wächter am Grabe Christi auf den Engländer Grimald zurückgehen (Archiv f. neuere Sprachen 105, 9). J. Bolte.

Notizen.

O. Arnstein, Volkskunde (Bibliographie für 1903. 1464 Nr.). Jahresberichte für neuere deutsche Literaturgeschichte 14, 36—75.

R. Brandstetter, Ein Prodromus zu einem vergleichenden Wörterbuch der malaio-polynesischen Sprachen für Sprachforscher und Ethnographen. Luzern, E. Haag 1906. 74 S. (In origineller, für jeden Sprachwissenschaftler interessanter Weise stellt der Vf. neue theoretische Forderungen für ein vgl. Wörterbuch des durch W. v. Humboldt berühmt gewordenen Kawi und 11 neuerer malaio-polynesischer Sprachen auf, behandelt zur Probe die Benennungen von 20 Körperteilen und sondert endlich unter diesen die höflichen, euphemistischen, poetischen und derben Ausdrücke. An sieben frühere Hefte von Bs. Malaio-polynesischen Forschungen, die zumeist Übersetzungen von Erzählungen bieten, sei hierbei erinnert).

A. van Gennep, De l'héraldisation de la marque de propriété et des origines du blason, étude ethnographique (aus Revue héraldique). Paris 1906. 23 S. (Nicht nur in Deutschland, sondern auch in Russland, Ägypten, Arabien, Japan ist die Hausmarke oft zum Wappen geworden; selbst das Totemtier eines Stammes wird bisweilen als Eigentumsmarke gebraucht. Der Ursprung des Wappens ist offenbar polygenetisch.)

Max Gerhardt, Der Aberglaube in der französischen Novelle des 16. Jahrhunderts. Rostocker Diss. Schöneberg, Langenscheidt 1906. XII, 158 S. (Die fleissige und gutgeordnete Materialsammlung bietet ein Seitenstück zu Roemers Diss. über den Aberglauben im frz. Renaissancedrama 1903; die beigegebenen Erläuterungen sind etwas ungleich ausgefallen, Sébillots Folklore de France wird nirgends herangezogen. Ein Sachregister erhöht die Brauchbarkeit.)

Franz Heinemann, Tell-Bibliographie, umfassend 1. die Tellsage vor und ausser Schiller (15. bis 20. Jahrhundert) sowie 2. Schillers Tell-Dichtung (1804—1906). Bern, K. J. Wyss 1907. 189 S. 4 Mk. (Der Verf. der oben 13, 110 besprochenen trefflichen Tell-Ikonographie gibt eine Übersicht über die Ausgestaltung der Tellsage und die Geschichte des wissenschaftlichen Streites, indem er viele Buchtitel mit einer kurzen Charakteristik versieht, und bringt im zweiten Teile eine wertvolle nachträgliche Gabe zum Schillerjubiläum).

E. Hoffmann-Krayer, Schweiz, Volkskunde. Geographisches Lexikon der Schweiz 5, 33—48. 1907 (behandelt kurz, aber mit Angabe der Literatur die Sitten, Bräuche, Feste, Spiele sowie die Volksdichtung).

R. F. Kaindl, Völkerkunde, Volkskunde und Völkerwissenschaft. Österreichische Rundschau 4, 143—150.

Gerh. Kropatschek, De amuletorum apud antiquos usu capita duo. Greifswalder Diss. 1907. 72 S. (Sammelt übersichtlich die antiken Stellen über Schutzmittel gegen böse Geister und Krankheiten und die heilkräftigen Pflanzen, die man als Amulete trug, statt sie zu verzehren. Über die erhaltenen antiken Amulete will der Vf. später handeln).

Franz Frhr. v. Lipperheide, Spruchwörterbuch, Lief. 9—20. Berlin, Expedition des Spruchwörterbuchs 1906. S. 385 960. Lief. je 0,60 Mk. (Heiraten-Wahrheit. Die oben 16, 365 angezeigte sehr beachtenswerte Sammlung schreitet rüstig dem Abschluss zu; nur noch zwei Lieferungen stehen aus.)

E. Rabben, Die Gaunersprache (chochum loschen) gesammelt und zusammengestellt aus der Praxis für die Praxis. Hamm i. W., Breer & Thiemann 1906. 167 S. (Ein Polizeibeamter veröffentlicht ein in der Praxis gesammeltes Vokabular, ohne Kenntnis der von Kluge verzeichneten früheren Literatur [oben 15, 467]; er unterscheidet die süddeutsche, norddeutsche und jüdische Gaunersprache.)

A. Schullerus, Kalender des Siebenbürger Volksfreundes für 1907. Hermannstadt, J. Drotleff. 176 S. 0,50 Kr. (Darin u. a. Lebensskizzen von Friedrich Teutsch und O. v. Meltzl. E. Sigerus, Sächsische Leinenstickereien. A. Schullerus, Das Brot im Spiegel unserer Mundart).

K. Spiess, Das Sprichwort (Preuss. Jahrbücher 125, 270—288. Berlin 1906). — Volkskunde und Volksleben (Grenzboten 1906, 3, 670—677).

J Leite de Vasconcellos, Ensaios ethnographicos, vol. 3. Lisboa, Imprensa Lucas 1906. VIII, 408 S. (Die hier gesammelten Zeitschriftenartikel sind teils Anzeigen volkskundlicher Literatur von 1881—84, teils betreffen sie portugiesischen Aberglauben (1879—81) und Festkalender (1880—81); ferner liefert der Vf. Nachträge zu seiner verdienstlichen, oben 14, 358 erwähnten Bibliographie der portugiesischen Volkskunde.)

J. Leite de Vasconcellos, Religiões da Lusitania na parte que principalmente se refere a Portugal, vol. II. Lisboa, Imprensa nacional 1905. XVIII, 373 S. (Dem oben 9, 345 besprochenen prähistorischen Teile folgt die ebenso gründliche und gelehrte Untersuchung über die Religion Portugals in protohistorischer Zeit, d. h. bis zum Erscheinen der Römer auf der iberischen Halbinsel. Neben den vereinzelten Notizen antiker Schriftsteller fliessen hier reichlicher die monumentalen Quellen, gesammelt im Berliner Corpus inscriptionum lat. II, vom Vf. aber sorgfältig nachgeprüft und in guten Abbildungen und Karten vorgeführt. Da erscheinen die Gottheiten Endovellicus, Ategina, Matres, Lares, Nymphae, Genius, Navia, Trebaruna, Runesocesius u. a., deren Besprechung der Vf. einleitende Kapitel über die Geographie und Ethnologie Portugals, den Kultus der Gestirne, Berge, Wälder, Küsten, Flüsse, heiligen Tiere, auch über den von den Phönikiern eingeführten Herakles-Melqart voraufschickt. Weitere Ausführungen über Totenkult, Opfer, Standbilder usw. sollen im dritten Bande folgen.)

Aus den Sitzungs-Protokollen des Vereins für Volkskunde.

Freitag, den 25. Januar 1907. Herr Professor Ludwig berichtete über Reste volkstümlicher Überlieferungen und Aberglauben bei der Fischerbevölkerung in Horst an der Ostsee. Er gab auch Beispiele der dortigen Volksmedizin durch Besprechung und Bestreichen. Herr Dr. Ebermann wies darauf hin, wie schwer es sei, alte Segensprüche in Deutschland chronologisch zurückzuverfolgen, während es in Frankreich eine bis ins 16. Jahrhundert zurückzuführende Tradition gebe; auch bei den Rezeptbüchern volkstümlichen Charakters sei keine Tradition vorhanden. Herr Prof. Dr. Schulze-Veltrup wies auf 'Albertus Magnus' als Quelle für Segensprüche und Rezepte hin, Herr Prof. Dr. Roediger auf den sogen. 'Feurigen Drachen', ein wohl ironisch gemeintes Handbuch für Zauberkünste, Herr Prof. Dr. Bolte legte das oben S. 91 abgebildete Fangespiel aus geschnitzten Hölzchen vor und besprach das in einem Berliner Theater aufgeführte Tiroler Krippenspiel von Greinz. Herr Maurer führte zu dem Hölzchenspiel eine Parallele aus Südafrika an. Herr Oberlehrer Dr. Fuchs sprach ausführlich über die Keule im Kasten, die bekannte Sage von den undankbaren Kindern, denen die Eltern ihr Erbe schon bei ihren Lebzeiten übergeben haben. Die bekannteste Fassung der Sage lehnt sich an das Wahrzeichen von Jüterbog, die Keule, an; auch in anderen norddeutschen Orten sind Erinnerungen an solche Wahrzeichen erhalten. Der Sagenstoff ist aber nicht nur in Deutschland, sondern auch in benachbarten und ferneren Ländern bekannt, so in Frankreich, England, Spanien usw. Die Variationen beziehen sich besonders auf den Behälter, worin der Vater, nachdem er die Undankbarkeit seiner Kinder erkannt, seine angeblichen Schätze

bewahrt; bisweilen leiht er von seinen Kindern einen Scheffel, in dem er nachher einiges Geld zurücklässt; an Stelle der Keule erscheint in England öfter ein Hammer. Das Alter dieser Sage wird durch das Schachbuch des Jakobus di Cessolis (12. Jahrhundert) bezeugt; die älteste niederdeutsche Fassung des Spruches: „Wer seinen Kindern gibt das Brot usw." in drei Reimen des 16. Jahrhunderts stammt aus Rostock. Dass Hammer oder Keule eine Erinnerung an die alte Sitte darstelle, untaugliche Greise zu erschlagen, bestritt der Vortragende durchaus, vielmehr hielt er die Keule für eine spätere und überflüssige Zutat. An der Diskussion beteiligten sich Herr Bolte und Roediger. In den Ausschuss wurden für das Jahr 1907 gewählt: Fräulein El. Lemke und die Herren Behrend, Friedel, Götze, Hahn, Heusler, Lemke, Ludwig, Maurer, Mielke, Samter, Schmidt. Als Schriftführer für Herrn Oberlehrer Dr. Ebermann ward der Unterzeichnete kooptiert.

Freitag, den 22. Februar 1907. Der Vorsitzende machte Mitteilung vom Hinscheiden des Prof. A. Kirchhoff in Halle und legte den von Herrn Mielke erstatteten Bericht über den erfreulichen Fortgang der 'Landeskunde der Provinz Brandenburg' vor. Den Vortrag des Abends hielt Herr Postdirektor Esslinger aus Leer in Ostfriesland über ostfriesländisches Kunstgewerbe unter Vorlegung vieler ausgezeichneter Stücke aus seinen reichen Sammlungen. In vielen Beziehungen zeigt das ostfriesländische Kunstgewerbe Verwandtschaft mit Westfriesland. Da die Ostfriesen von alters her Seefahrer sind, so kann man unter den Erzeugnissen des alten Kunstgewerbes vielfach Erinnerungen an ausländische Natur- und Kunstgebilde bemerken. In der Marsch sind durch den Reichtum, den daraus folgenden Luxus und die Neuerungssucht die alten Überlieferungen sehr verblasst, während die Geestbewohner noch manchen alten Hausrat sich bewahrt haben. Zugleich mit dem allgemeinen Rückgange des Handwerks im 19. Jahrhundert hat auch das ostfriesische Kunstgewerbe viel von der alten Frische und Kraft eingebüsst. Das alte Geschlecht der Kunsthandwerker, die nach Jahrhunderte alten Vorlagen in Musterbüchern arbeiteten, ist jetzt ausgestorben. Ihre Erzeugnisse zeichneten sich durch grosse Stilreinheit und Wahrhaftigkeit in der Verwendung des Materials aus, Grundsätze, auf welche das moderne Kunstgewerbe zurückgegriffen hat. Auf der dritten deutschen Kunstgewerbe-Ausstellung in Dresden 1906, wo Herr Esslinger grosse Teile seiner Sammlungen vorgeführt hatte, wurden diese charakteristischen Vorzüge allgemein anerkannt. Die Trachten der Ostfriesen wurden durch zwei Anzüge beider Geschlechter und mehrere Frauenhüte veranschaulicht. Die Frauentracht erinnert an die holländische der Insel Marken. Eine grosse Sammlung von Modellen für Schuhschnallen bewies, mit welcher Gründlichkeit der Redner das Gebiet des ostfriesischen Kunstgewerbes durchforscht hat. In früherer Zeit war die Leinenweberei in Lehe sehr bedeutend und ihre Erzeugnisse wurden weithin ausgeführt. Die Regierung Friedrichs des Grossen liess sich auch hier die Seidenraupenzucht angelegen sein. Unter den Korbwaren befand sich ein originelles stuhlförmiges Gerät zum Anwärmen und Trocknen der Kinderwäsche. Hochentwickelt war die Holzschnitzerei der oft blau, rot und grün bemalten Möbel und der Lehnen der zweiräderigen Wagen, die aber nur im Sommer benutzt werden konnten. Mit Kerbschnitzerei verziert waren die sog. Schultafeln, kleine Holzkästen mit Deckel und Handgriff, die gleich unseren Schulmappen zur Aufnahme der Schulbücher dienten und vom Dorfmaler schön geschmückt waren. Die Sitte der Geschenkfenster wurde durch einige bemalte Scheiben veranschaulicht, wie sie bei festlichen Gelegenheiten (Fensterbieren) die Bauern einander schenkten. Die Zinn- und Gelbgiesser schmückten Küche und Stube mit getriebenen Tellern mit biblischen Darstellungen und mit

den langgestielten Bettpfannen, die man an die Wände hängte, nachdem abends die Hausfrau damit alle Betten durchwärmt hatte. Eiserne Schmiedearbeiten von grosser Schönheit stellten den alten ostfriesischen Grob- und Kleinschmieden ein ehrenvolles Zeugnis aus: feinziselierte Wurströsten, Huthalter in der Art der Vierländer, Kessel- und Lampenhaken, Zangen zum Backen der Neujahrskuchen, Wetterfahnen, Fischergeräte und der den Marschbauern eigentümliche zweigespitzte 'Patstock', der als Waffe und als Springstock diente. Hervorragendes leisteten die Goldarbeiter in der Herstellung feiner und eigenartiger Schmucksachen. Ihre Filigrantechnik, die sie wohl von Holländern überkamen, zeichnet sich durch grosse Feinheit und schwungvolle Linienführung aus. Seine grossen Sammlungen wünscht der Redner in einem neu zu begründenden öffentlichen ostfriesischen Museum zu vereinigen, wofür er seine derzeitigen Landsleute zu gewinnen sucht.

Freitag, den 22. März 1907. Der Unterzeichnete legte Photographien von Kacheln eines Winterthurer Fayence-Ofens von 1665 aus der Sammlung für deutsche Volkskunde vor. Das Mittelschild enthält die Namen der Besteller und das Monogramm des Hafnermeisters Hans Heinrich Graf. Die Kacheln sind mit Darstellungen der zehn Lebensalterstufen des Mannes von 10 bis zu 100 Jahren in farbiger Malerei versehen. Symbolische Tiere und Pflanzen fehlen bei diesen Darstellungen, dagegen ist ihnen ein Spruch beigefügt, der dem von A. Englert oben 17, 32 unten zitierten entspricht. Ferner legt derselbe eine Reihe von Neuerwerbungen vor, welche sich auf die Geschichte der Volkstracht im Fürstentum Schaumburg-Lippe beziehen. An den Beispielen der in Bückeburg, Lindhorst und Frille zurzeit üblichen Frauenhaube wurden drei Trachtengruppen in Schaumburg-Lippe besprochen, welche vor etwa 50 Jahren weit weniger unterschieden waren als heute, wie an der Hand älterer Abbildungen gezeigt wurde. Herr Prof. Bolte machte auf Darstellungen der Altersstufen an Fayence-Öfen im Germ. Mus. in Nürnberg aufmerksam. — Herr Dr. P. Bartels machte interessante Mitteilungen über Volksglauben, Volkslieder und Sagen der Weissrussen. — Herr Dr. jur. A. Hellwig sprach dann über Verbrechen und Aberglauben. Er zeigte an zahlreichen gerichtsbekannten Beispielen, wie noch heute der Glaube an Hexerei, Wahrsagerei, bösen Blick, an die Zauberkraft von Amuletten, Wünschelruten u. dgl. in Stadt und Land nicht ausgestorben sei. Da der Aberglaube oft zu Verbrechen, ja zu Mord führt, ist seine Kenntnis auch für Juristen von der grössten Bedeutung. Denn häufig ist es möglich aus den Spuren, welche der Verbrecher in abergläubischem Wahn am Tatorte hinterliess, den Täter zu ermitteln. Vielfach wird man auch bei Vergehen wie Baumbeschädigungen aus der Kenntnis der sympathetischen Kuren mildernde Umstände für den Frevler ableiten dürfen. Bei schweren Verfehlungen dürfte allerdings abergläubische Gesinnung des Verbrechers nicht immer als Unzurechnungsfähigkeit gelten. Der Kampf gegen den Aberglauben ist zwar schwer zu führen, weil die Betrogenen sich meist schämen, ihre Torheit einzugestehen, aber er ist eine Kulturaufgabe ersten Ranges, die nicht den einzelnen deutschen Staaten überlassen werden darf, sondern vom Reiche aus organisiert werden muss. In der folgenden Diskussion vermisste Herr Dr. Fiebelkorn eine wissenschaftlich genügende Definition des Begriffes Aberglauben, da z. B. der Glaube an die Wünschelrute als Aberglaube angesehen würde, während nach seiner Meinung die Frage nach ihrer Wirksamkeit oder Unwirksamkeit noch nicht entschieden sei. Herr Prof. Roediger wies darauf hin, dass für gerichtliche Verfolgung des Aberglaubens wohl nur der etwa angerichtete Schaden und die daraus folgende Entschädigungspflicht in Frage kommen dürfte.

Steglitz. K. Brunner.

Die nächsten Hefte werden u. a. bringen: K. Adrian, Volksbräuche aus dem Chiemgau (Forts.): P. Beck, Wettersegen; J. Bolte, Das Märchen von den Tieren auf der Wanderschaft; Die Erzählung von der erweckten Scheintoten; Bilderbogen des 16. bis 17. Jahrhunderts; A. Brunk, Volksrätsel aus Osnabrück; H. Carstens, Volksglauben aus Schleswig-Holstein; B. Chalatianz, Die iranische Sage bei den Armeniern (Forts.); A. Dörler, Lieder und Sprüche aus Vorarlberg; H. Dübi, Drei spätmittelalterliche Legenden (Schluss); E. Friedel, Über Kerbstöcke; M. Höfler, Der Wecken; Aus dem Cleveschen; R. F. Kaindl, Beiträge zur Volkskunde des Ostkarpatengebietes; P. Mitzschke, Volkstümliches aus Weimar; R. Neubauer, Einem die Hölle heiss machen; E. Rona-Sklarek, Ungarische Märchen; P. Sartori, Feuer und Licht im Totenbrauche; O. Schell, Die Entwicklung des bergischen Hauses; G. Schläger, Nachlese zu den Sammlungen deutscher Kinderlieder; W. v. Schulenburg, Alte Türriegel; O. Schütte, Braunschweigische Segensprüche; D. Stratil, Lieder aus dem Böhmerwald; zusammenhängende Berichte über deutsche, slawische und orientalische Volkskunde.

Neue Erscheinungen.

Archiv für Religionswissenschaft, hsg. von A. Dieterich, 10, 1—2. Leipzig, Teubner 1907.

Aus dem Posener Lande. Blätter für Heimatkunde. Zwanglose Beilage zur Posener Lehrer-Zeitung 1, Nr. 11—12. 2, Nr. 1. Lissa i. P., F. Ebbecke (O. Eulitz) 1907.

Das deutsche Volkslied, Zeitschrift für seine Kenntnis und Pflege, unter der Leitung von Dr. J. Pommer, H. Fraungruber und K. Kronfuss hsg. von dem Deutschen Volksgesang-Vereine in Wien, 9, 2—5. Wien, A. Hölder, 1907.

Deutsche Gaue, Anleitungen zu Beobachtungen und Forschungen in der Heimat, Zeitschrift für Heimat- und Volkskunde, Organ des Vereins Heimat, hsg. von Kurat Frank, Heft 141—144 = Bd. 8, 1—2. Kaufbeuren, Selbstverlag 1907.

Deutsche Volkskunde aus dem östlichen Böhmen, hsg. von E. Langer 6, 3—4. Braunau, Selbstverlag 1906.

Korrespondenzblatt des Gesamtvereins der deutschen Geschichts- und Altertumsvereine 55, Nr. 3 (Berlin, Mittler & Sohn 1907. — Bericht über die Wiener Versammlung vom 25.—28. Sept. 1906, Abt. 5: Volkskunde).

Korrespondenzblatt des Vereins für siebenbürgische Landeskunde, red. von A. Schullerus, 30, 1—3 (Januar-März 1907). Hermannstadt, W. Krafft.

Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien (Red. L. Bouchal) 37, 1. Wien, Hölder 1907.

Mitteilungen und Umfragen zur bayerischen Volkskunde, hsg. von O. Brenner, n. F. 9. Augsburg, F. Bruckmann 1907.

Mitteilungen des Vereins für sächsische Volkskunde, hsg. von E. Mogk und H. Stumme, 4, 5. Dresden, Hansa 1907. — 3. Jahresbericht des V. f. sächs. Volkskunde auf das Vereinsjahr 1906. Ebenda 1907.

Nachrichten von der k. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, philol.-histor. Klasse 1906, 4. 1907, 1 und Beiheft. Berlin, Weidmann 1906—1907.

Unser Egerland, Blätter für Egerländer Volkskunde, hsg. v. A. John 11, 1—2. Eger, Selbstverlag 1907.

Volkskundliche Zeitschriftenschau für 1904, hsg. im Auftrage der hessischen Vereinigung für Volkskunde von L. Dietrich. Leipzig, Teubner 1907.

Volkskunst und Volkskunde, Monatsschrift des Vereins für Volkskunst und Volkskunde in München, Schriftleitung F. Zell, 5, 1—3. München, Süddeutsche Verlagsanstalt 1907.

Zeitschrift für deutsche Philologie, hsg. von H. Gering und F. Kauffmann 39, 2. Halle a. S., Waisenhaus 1907.

Zeitschrift für Ethnologie, Organ der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte, 38, 6. 39, 1—2. Berlin, Behrend & Co. 1906—1907.

Zeitschrift für österreichische Volkskunde, redigiert von M. Haberlandt 13, 1—2. Wien, Gerold & Co. 1906.

Český lid, sborník věnovaný studiu lidu českeho, red. Č. Zíbrt, 16, 5—7. Prag, F. Šimáček 1907.

Danske Studier, udgivne af M. Kristensen og A. Olrik for Universitetsjubilæets danske samfund 1907, 1. København, Schubothe.

Ethnographia, a magyar néprajzi társaság értesítöje, szerk. B. Munkácsi és G. Sebestyen 17, 6. 18, 1—2. Budapest 1906—07.

Folk-Lore, Transactions of the Folk-lore society 17, 4. London, D. Nutt 1906. — 18, 1. Ebenda 1907.

Fornvännen, meddelanden från k. vitterhets historie och antikvitets akademien under red. af E. Ekhoff, 1907, 1. Stockholm, Wahlström & Widstrand. — Kungl. vitterhets historie och antikvitets akademiens månadsblad 32—34 (1903—1905). Stockholm, Wahlström & Widstrand 1907.

Journal of American Folk-lore, ed. A. F. Chamberlain, Nr. 75 = 19, 4 (Okt.-Dez. 1906). Boston & New York, Houghton, Mifflin & Co.

Národopisný Věstník českoslovanský, vydává společnost národopisného musea českoslovanského, red. A. Kraus, J. Polívka, V. Tille, 2. Jahrg., 2—4 (Febr.-April). Prag 1907.

Nordiska Museet. Fataburen, kulturhistorisk tidskrift utg. af B. Salin, 1906, 1—4. Stockholm, O. A. Liljegren. — Bidrag till vår odlings häfder, utg. af Nordiska museet 9: G. Hazelius, Om handtverksämbetena under medeltiden, en inledning till skråväsendets historia i Sverige. Stockholm 1906. — Guide to Skansen 1: The historical and ethnographical department of Skansen, a short guide by A. Nilsson. Stockholm 1906.

Revista lusitana, archivo de estudos philologicos e ethnologicos relativos a Portugal, dir. por J. Leite de Vasconcellos 9, 3—4. Lisboa, Imprensa nacional 1907.

Revue des traditions populaires, recueil mensuel de mythologie, littérature orale, ethnographie traditionnelle et art populaire [Red. Paul Sébillot] 22, 1—4 (Januar-April). Paris, E. Lechevalier, E. Leroux et E. Guilmoto 1907.

La Tradition, Revue internationale du folklore et des sciences qui s'y rattachent et revue historique des provinces, dir. Henry Carnoy, 20 (1906), November-Dezember. Paris, G. Ficker.

Volkskunde, Tijdschrift voor nederlandsche Folklore onder Redactie van Pol de Mont en A. de Cock, 18, 10—12. Gent, Hoste 1906.

Wallonia, archives wallones historiques, littéraires et artistiques; dir. O. Colson, 15, 1—4. Liége 1907.

Zbornik za narodni život i običaje južnih slavena, urednik D. Boranić 11, 2. U Zagrebu (Agram) 1906.

Druck von Gebr. Unger in Berlin. Bernburger Str. 30.